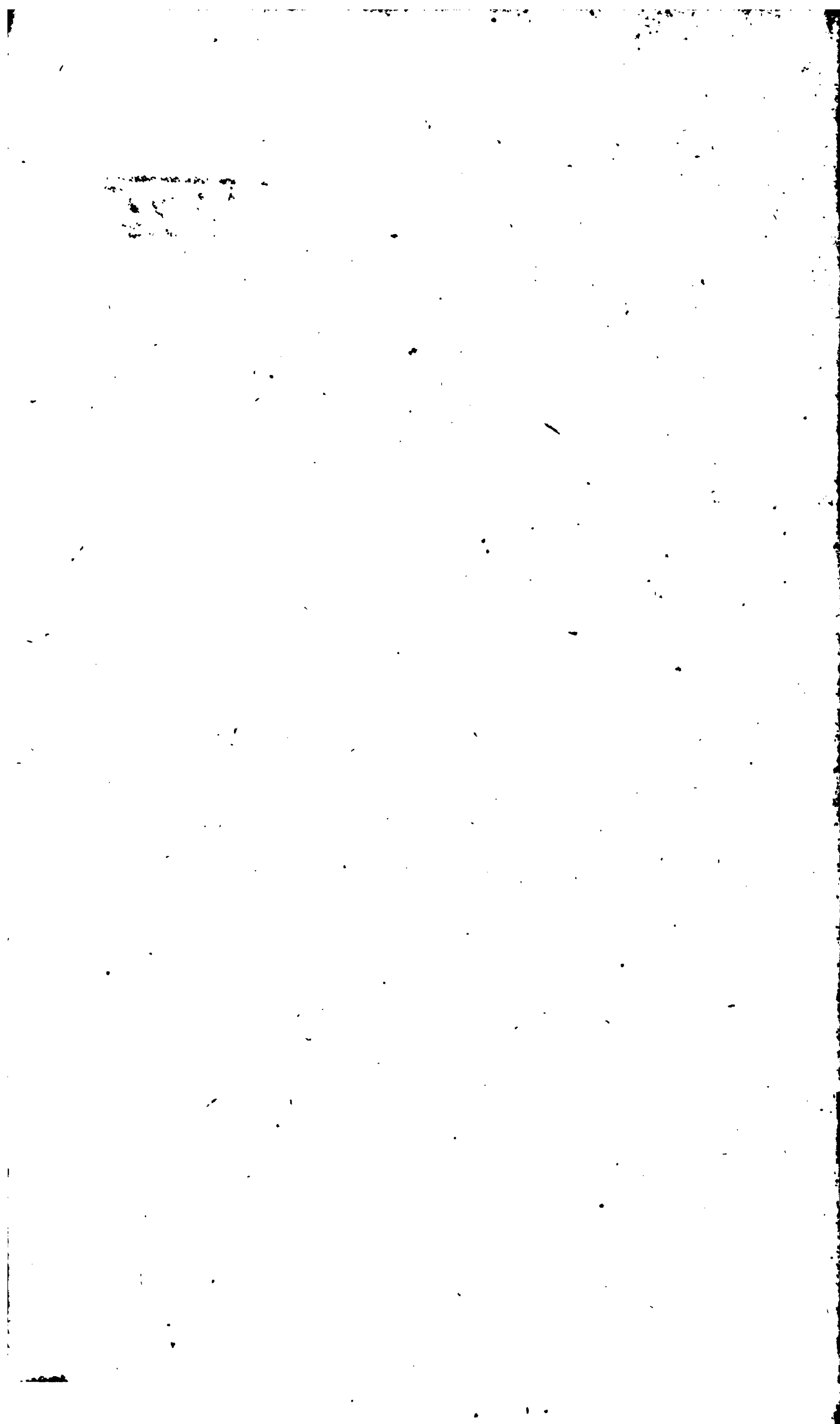


Grundriß einer allgemeinen Logik

nach Kantischen Grundsätzen

zum

Gebrauch für Vorlesungen

begleitet mit einer

weitern Auseinandersetzung

für diejenigen

die keine Vorlesungen darüber hören.

Zweiter Theil

welcher

die angewandte allgemeine Logik

enthält

von

J. G. C. Kiesewetter,

Dokt. und Prof. der Philosophie.

Zweite an mehreren Stellen verbesserte Auflage.

Berlin,

bei F. T. Lagarde 1806.

Vorrede.

Diese angewandte allgemeine Logik macht den zweiten Theil der allgemeinen Logik aus, wovon die reine allgemeine Logik der erste Theil ist. Ich habe bei dem Vortrage derselben eben die Methode befolgt, die ich bei der reinen allgemeinen Logik anwandte, zuerst einen kurzen Grundriß voraus geschickt, und sodann eine weitere Auseinandersetzung dieses Grundrisses folgen laßen. Der Grundriß soll zusammengedrängt die Hauptsätze der angewandten allgemeinen Logik enthalten, Kürze und Präcision war mein Zweck bei Ausarbeitung desselben, damit er als ein Leitfaden zu Vorlesungen gebraucht werden könnte, so wie ich bei der weitern Auseinandersetzung mir die größtmöglichste Leichtigkeit und Deutlichkeit zum Ziel vorsetzte. In wie weit ich mich diesem Ziele genähert und meinen Zweck erreicht habe, über-

laße ich dem Urtheil der Kenner, die gewiß die Kenntniß der Schwierigkeiten billig in Beurtheilung dieses Werks machen wird. Ob diese angewandte allgemeine Logik nicht in Rücksicht der Vollständigkeit manches zu wünschen übrig gelaßen hat, ist eine andere Frage. Die angewandte allgemeine Logik hat es mit empirischen Erkenntnissen zu thun, bei denen es unendlich mehr Schwierigkeiten macht, Vollständigkeit zu erreichen, als bei einigen Erkenntnissen a priori. Der Kenner wird finden, daß ich meine Vorgänger gehörig benutzt, und, wie ich glaube, noch manches hinzugefügt habe. —

Die Art der Darstellung, die mit der der reinen allgemeinen Logik sehr analog ist, ist ganz neu, und ich wünschte sehr, daß sie Beifall finden möchte. —

Berlin, den 4ten Juni 1796.

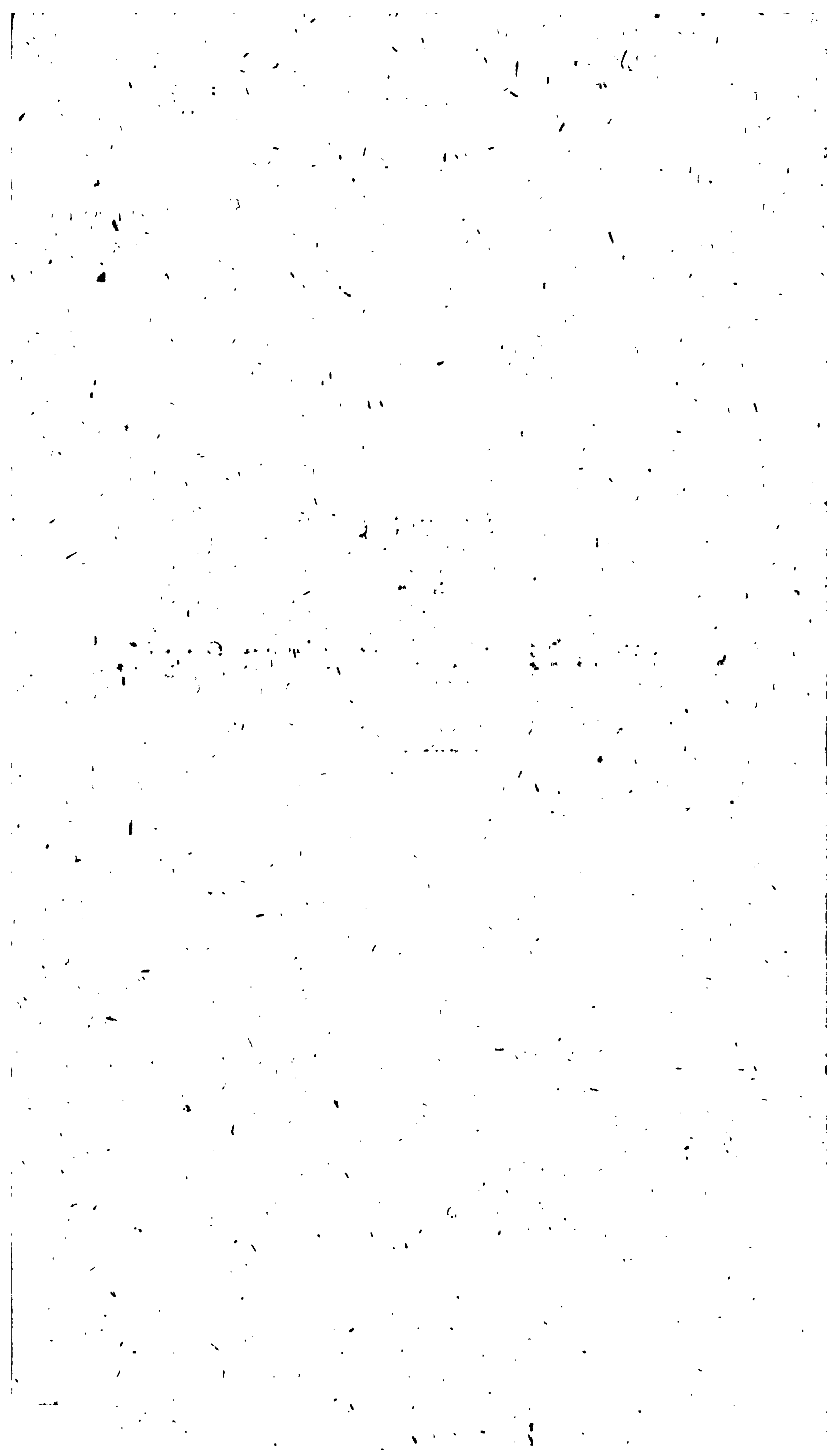
Vorrede zur zweiten Auflage.

Daß der *zweite* Theil der Logik jetzt erst eine *zweite* Auflage erhält, da doch der erste Theil schon seit einigen Jahren zum drittenmale aufgelegt wurde, kömmt daher, daß der Verfasser nach der zweiten Auflage des ersten Theils sich erst entschloß, die angewandte allgemeine Logik als zweiten Theil hinzuzufügen — Diese Auflage unterscheidet sich von der vorhergehenden durch Verbesserung einiger Stellen und durch mehrere hinzugefügte Zusätze.

Berlin, den 21. Januari 1806.

Grund=

Grundriß
der
angewandten allgemeinen Logik.



Einleitung.

§. 1.

Die angewandte allgemeine Logik hat die Regeln des Gebrauchs des Verstandes unter den subjektiven Bedingungen menschlicher Erkenntnisse zum Gegenstande.

§. 2.

Die angewandte allgemeine Logik hat mit der reinen allgemeinen Logik gemein, daß beide von der Materie des Denkens abstrahiren, also allgemein sind, d. h. auf alle Gegenstände sich erstrecken; sie unterscheidet sich aber darin von der letztern, daß jene die Gesetze des Verstandesgebrauchs überhaupt darlegt, diese hingegen dieselben unter den Bedingungen, unter welchen der Mensch erkennt, betrachtet.

§. 3.

Die angewandte allgemeine Logik setzt also die reine allgemeine Logik voraus, indem sie blos die Gesetze des Denkens überhaupt auf das menschliche Denken anwendet.

§. 4.

Die Wahrheiten der reinen allgemeinen Logik werden aus dem Verstande selbst geschöpft, ihre Sätze sind daher a priori, und tragen die Merkmale strenger Allgemeinheit und Nothwendigkeit an sich. Die angewandte allgemeine Logik hingegen nimmt auf die subjektiven Bedingungen des menschlichen Denkens Rücksicht, und da man diese nur durch Erfahrung erkennt, so werden die Sätze dieser Wissenschaft auch nicht a priori bewiesen werden können.

§. 5.

Die reine allgemeine Logik bedarf keiner andern Wissenschaft als Hülfswissenschaft, sondern sie beschäftigt sich blos mit Zergliederung der Funktionen des Verstandes, um die Gesetze, nach welchen er sie verrichtet, zu entdecken; die angewandte allgemeine Logik hingegen muß die subjektiven Bedingungen des menschlichen Verstandesgebrauchs kennen, und deshalb bedarf sie als Hülfswissenschaft der Erfahrungsseelenkunde, Anthropologie, Kritik der reinen Vernunft ꝛc.

§. 6.

Die angewandte allgemeine Logik ist keine Doktrin, weil sie ihre Sätze nicht unwidersprechlich, wie die reine allgemeine Logik beweisen kann; sondern sie ist eine bloße Kritik, sie beurtheilt nämlich das menschliche

Denken.

Denken. Sie ist ein Katharktikon des gemeinen Verstandes s. §. 4. der reinen allgemeinen Logik.

§. 7.

Die angewandte allgemeine Logik kann aber eben so wenig wie die reine allgemeine Logik zum Organon dienen, weil sie auch von allem Inhalte des Denkens abstrahirt.

§. 8.

Was in der reinen allgemeinen Logik §. 5. 6 und 7. über den gemeinen und spekulativen Verstandesgebrauch, über Natur- und Schul-Logik, scholastische und populäre Logik gesagt worden ist, gilt so wohl von der reinen als angewandten Logik.

§. 9.

Die angewandte allgemeine Logik lehrt, wie man unter den Bedingungen des menschlichen Denkens zur Wahrheit gelangen könne, sie deckt also den etwa vorhandenen Schein auf und kann daher auch Dialektik genannt werden.

§. 10.

Die angewandte allgemeine Logik gehört nicht mehr zur formalen Philosophie, sondern sie macht einen Theil der angewandten oder empirischen Philosophie aus.

Abhandlung
der
angewandten allgemeinen Logik selbst.

§. 11.

Die subjektiven Bedingungen des menschlichen Verstandesgebrauchs schränken denselben ein. Man wird daher in der angewandten allgemeinen Logik zwei Stücke abzuhandeln haben, man muß nämlich erstlich die Einschränkungen des menschlichen Erkennens darlegen, und zweitens zeigen, ob, wo und wie man die Nachtheile, die aus diesen Einschränkungen entspringen, heben oder doch wenigstens vermindern könne.

§. 12.

Um diesen Gegenstand nun zu erschöpfen, wollen wir ihn unter die vier Gesichtspunkte der Quantität, Qualität, Relation und Modalität bringen. Wir werden in jeder dieser vier Rücksichten die Einschränkungen des menschlichen Denkens angeben, bestimmen was für ein Nachtheil daraus entspringt, und zeigen ob und wie er zu heben oder zu vermindern sei.

§. 13.

Die Quantität der Erkenntniß ist von doppelter Art, extensive und intensive Quantität. Die Eingeschränktheit unserer Erkenntniß der extensiven Quantität nach betrift den Umfang unserer Erkenntnisse, der daraus entspringende Nachtheil ist Unwissenheit; wir werden also in Rücksicht der Quantität die Gränzen unserer Erkenntnisse bestimmen, und zeigen müssen, welche Unwissenheit vermeidlich *ist, und* wie sie zu heben. Die intensive Quantität betrift die Wichtigkeit. Hier muß die angewandte allgemeine Logik zeigen, welche Erkenntniß jeder Mensch haben muß.

§. 14.

Die Erfahrung lehrt ferner, daß, wenn wir die menschlichen Erkenntniße der Qualität nach betrachten, wir finden, daß unsere Erkenntniße nicht immer den Grad der Klarheit und Deutlichkeit haben, den sie haben können, daß es ihnen an Klarheit, Deutlichkeit, Gründlichkeit und Präcision fehlt (s. reine allgemeine Logik §. 51 und folg. und §. 274 und folg.). Wir werden also zeigen müssen, welches Grades der Deutlichkeit jede Art der Erkenntniß fähig ist, was uns daran hindert, diesen Grad der Deutlichkeit zu erlangen, und wie wir diese Hinderniße fortschaffen können.

§. 15.

In Ansehung der Relation wissen wir durch Erfah-

rung, daß wir Erkenntnisse oft für wahr halten, die es nicht sind, mit andern Worten, daß wir irren. Die angewandte allgemeine Logik muß also die Quellen des Irrthums aufdecken, und zeigen, wie wir denselben vermeiden können.

§. 16.

Endlich lehrt uns die Erfahrung, daß, wenn wir unsere Erkenntniße der Modalität nach betrachten, wir finden, daß sie oft den Grad der Gewißheit nicht haben, dessen sie fähig sind. Hier wird man also zeigen müssen, welches Grades von Gewißheit jede Art von Erkenntniß fähig ist, was für Hindernisse sich finden, diesen Grad der Gewißheit zu erlangen, und wie wir diese Hindernisse heben können.

Von der Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntniß der Quantität nach, und wie die Erkenntniß in dieser Rücksicht zu vervollkommnen.

§. 17.

Der Mensch erkennt nicht alle Gegenstände, der Kreis seiner Erkenntnisse ist begränzt. Den Inbegrif aller für den Menschen erkennbaren Dinge nennt man den Horizont seiner Erkenntniß.

§. 18.

§. 18.

Man kann den Horizont der menschlichen Erkenntnisse auf eine doppelte Weise bestimmen, einmal für den Menschen überhaupt, dies wäre der allgemeine Horizont der menschlichen Erkenntniß, oder für jeden bestimmten Menschen insbesondere, dies würde der Privathorizont der Erkenntnisse eines Menschen sein.

§. 19.

In der Kritik der reinen Vernunft, welche die Frage beantwortet, wie weit sich das Gebiet unsers Erkenntnißvermögens erstreckt? wird gezeigt, daß wir Gegenstände, die außer dem Felde möglicher Erfahrung liegen, zwar denken, aber nicht erkennen können, und daß also die Erkenntnisse der Menschen auf das Gebiet der Erfahrung eingeschränkt sind. Aber auch selbst im Gebiete der Erfahrung ist die Erkenntniß der Menschen eingeschränkt, denn die Erfahrung ist unendlich, das Leben des Menschen aber und seine Kräfte sind begränzt, und da hier bei jedem besondern Menschen ein besonderes Maaß sich findet, so wird jeder einen eigenen Privathorizont seiner Erkenntnisse haben.

§. 20.

Der Horizont kann auch nach den Erkenntnissen, die er in sich begreift, eingetheilt werden, nämlich in den Horizont reiner Vernunfterkenntnisse aus Begriffen, dieser ist

vollkommen bestimmt, in den Horizont mathematischer Erkenntnisse, dieser ist unendlich, und in den Horizont der Erfahrungserkenntnisse, welcher gleichfalls unendlich ist.

§. 21.

Der Privathorizont wird durch die Fähigkeit und Zwecke eines jeden bestimmt. Mangel der Erkenntnisse, welche jemand haben kann und soll, ist **Unwissenheit, Ignoranz** in engerer Bedeutung. Derjenige, dem diese Erkenntnisse fehlen, ist **ein Ignorant**, und wenn er stolz vorgiebt, er wisse viel, was er doch nicht weiß, ein **Idiot**.

§. 22.

Bei der Bestimmung des Privathorizonts kommt es am Ende auf die beiden Fragen an, was kann ich wissen und was soll ich wissen? Von einem Gegenstande, den man nicht erkennen kann, sagt man, **er liegt über unserm Horizonte**; von einem Gegenstande, dessen Erkenntniß für uns wohl möglich ist, die wir aber für völlig entbehrlich halten, sagen wir, **er liegt unter unserm Horizonte**; von einem Gegenstande hingegen, dessen Erkenntniß möglich und nützlich ist, wo aber die Erkenntniß desselben mit unserm Zwecke in keiner Verbindung steht, sagen wir, **er liegt außer unserm Horizonte**; alles was nicht über, unter und außer unserm Horizonte liegt, von dem sagen wir, es **liegt innerhalb des Umfangs unsers Horizonts**.

§. 23.

Die im vorhergehenden §. angegebenen Unterschiede für das, was über, unter, außer und innerhalb dem Horizonte der Erkenntniß liegt, können so wohl für den allgemeinen als Privathorizont bestimmt werden, und man muß bei der Bestimmung dieser Unterschiede wohl untersuchen, von welchem Horizonte die Rede ist.

§. 24.

Der **Weitläuftigkeit** der Erkenntniß steht die **Armseligkeit** entgegen. Der Inbegrif aller historischen Erkenntnisse heißt **Polyhistorie**, der Inbegrif aller Vernunfterkenntnisse heißt **Polymathie**, und der Inbegrif aller historischen und Vernunfterkenntnisse heißt **Pansophie. Gelehrsamkeit** bezieht sich auf historische Erkenntnisse.

§. 25.

Was wir bis jetzt gesagt haben, betrift die menschlichen Erkenntniße der extensiven Größe nach, wir können aber auch auf die intensive Größe derselben sehen, und dann bestimmen wir ihre **Wichtigkeit.** Diese hängt von der Beziehung derselben auf einen gegebenen Zweck ab. Dieser Zweck ist entweder der höchste Zweck der Menschheit überhaupt, die **Sittlichkeit**, oder es sind die besondern Privatzwecke eines jeden. Die Erkenntnisse, die mit der Sittlichkeit in einer unmittelbaren Verbindung

 stehen,

stehen, haben vor allen andern in Rücksicht der Wichtigkeit den Vorzug.

§. 26.

Die Eingeschränktheit unserer Erkenntniß der Quantität nach beruht auf den Schranken unsers Erkenntnißvermögens überhaupt, auf dem Grade der Erkenntnißkraft eines jeden einzelnen Menschen, auf der Eingeschränktheit unserer Lebenslänge, und auf der bestimmten Lage eines jeden einzelnen.

§. 27.

Hier stoßen wir nun auf die Frage: auf welchem Wege erweitern wir unsere Erkenntnisse? oder welches einerlei ist, was haben wir für Mittel unsere Erkenntnisse zu erweitern? Man sieht leicht ein, daß wir uns auch hätten so ausdrücken können: Wie gelangen wir zu Erkenntnissen?

§. 28.

Da alle unsere Erkenntnisse in doppelter Rücksicht betrachtet werden können, einmal an und für sich, und zweitens in so fern man aus ihnen eine Wissenschaft zu Stande bringen, sie systematisch verbinden will, so müßten wir eigentlich bei Beantwortung der im vorhergehenden §. angegebenen Frage auf diesen Unterschied Rücksicht nehmen. Da aber in der Methodenlehre der reinen allgemeinen Logik abgehandelt worden, wie Erkenntnisse zu einer Wissenschaft verbunden werden, so

über-

übergehen wir jetzt den zweiten Theil dieser Frage, und untersuchen blos, wie wir zu Erkenntnissen überhaupt gelangen?

§. 29.

Alle Gegenstände, die nicht zu einer möglichen Erfahrung gehören, sind für uns überhaupt nicht erkennbar, wie dies die Kritik der reinen Vernunft lehrt, es werden also alle Bemühungen vergeblich sein, unsere Erkenntnisse bis auf diese Gegenstände auszudehnen.

§. 30.

Was die Erweiterung unserer Erkenntnisse betrift, so sind zwei Fälle möglich, entweder wir bringen diese Erkenntnisse durch unsere eigene Selbstthätigkeit allein hervor (wir sind Autodidakti), oder wir lernen sie von andern. Derjenige, der selbst Erkenntnisse hervorbringt, heißt in dieser Rücksicht ein Kopf, derjenige hingegen, der niemals etwas mehr als lernen und nachahmen kann, heißt ein Pinsel. Die Eintheilung der Köpfe in philosophische, mathematische und empirische beruht auf dem Gegenstand der Erkenntniß.

§. 31.

Wir unterscheiden finden, entdecken und erfinden. Finden ist das allgemeine, es heißt etwas Unbekanntes erkennen. Entdecken heißt etwas Unbekanntes wahrnehmen, was schon da war. Erfinden heißt eine

Er-

Erkenntniß von etwas bekommen, was vorher noch nicht da war. — In so fern jemand seine Erkenntnisse durch sich selbst, also weder schriftlichen noch mündlichen Unterricht empfangen hat, entdeckt und erfindet er.

§. 32.

Das Entdecken oder Erfinden ist entweder absichtlich oder nicht absichtlich. Die meisten Entdeckungen verdanken wir dem Zufall. Ferner ist das Erfinden neuer Wahrheiten entweder methodisch, wo man aus vorhergegangenen Wahrheiten nach logischen Regeln neue ableitet, oder es ist nicht methodisch, wo der Entdecker nicht planmäßig auf eine Wahrheit stößt. Jenes beruht auf Vernunftschlüssen, dies auf vorläufigen Urtheilen oder Zufall, beim ersten zeigt sich Vernunft, beim zweiten vorzüglich Witz und Reflektion. Die Hevristik oder die Lehre der Erfindungen ist von äußerster Wichtigkeit, aber bis jetzt noch nicht bearbeitet.

§. 33.

Auf welchem Wege man nun auch immer seine Erkenntnisse erweitern mag, so wird dazu Nachdenken erfordert. Das absichtliche Nachdenken über gewisse Gegenstände nach bestimmten Gesetzen heißt das Meditiren. Die Ordnung im Nachdenken, in so fern sie durch Vernunftprinzipien bestimmt ist, heißt die Methode. Die Wissenschaft der Gesichtspunkte, aus welchen

chen man jeden Gegenstand betrachten, und das Meditiren über denselben ordnen könne, würde reine allgemeine Topik sein, die aber wegen ihrer Allgemeinheit von keinem sonderlichen Nutzen sein könnte.

§. 34.

Da bei der Erkenntniß eines jeden Gegenstandes ein Urtheil sich finden muß, dies aber seiner Form nach in Rücksicht der Quantität, Qualität, Relation und Modalität betrachtet werden kann, so werde ich auch einen jeden Gegenstand seiner Quantität, Qualität, Relation und Modalität nach, betrachten können. Ist aber der Gegenstand ein sinnlicher, so kömmt noch der Ort und die Zeit, worin er sich finden muß, hinzu.

§. 35.

Alles Meditiren über einen Gegenstand ist entweder analytisch oder synthetisch. Bei der analytischen Meditation will ich den Gegenstand in seine Merkmale auflösen, und ihn nur deutlich machen; bei der synthetischen hingegen will ich zu der vorhandenen Erkenntniß neue hinzufügen. Hiervon unterscheidet sich die beim Meditiren befolgte Methode, die entweder analytisch oder synthetisch ist. Im ersten Fall steige ich von den Folgen zu den Gründen auf, im zweiten von den Gründen zu den Folgen herab. Daher heißt auch jenes die regressive, dies die progressive Methode.

§. 36.

Das Meditiren muß, wenn es nicht ein bloßes Herumschweifen der Gedanken sein soll, einen bestimmten Zweck haben, der sich in der Form einer Frage oder Aufgabe darlegen läßt. Es wird also eine große Erleichterung für das Meditiren sein, wenn man sich diese Frage oder Aufgabe zuvörderst deutlich und bestimmt denkt, und sodann ihre Beantwortung oder Auflösung vornimmt.

§. 37.

Bei einer jeden Aufgabe muß man zweierlei unterscheiden, das, was gegeben ist (datum), und das, was gesucht wird (quaesitum). Oft sind die data nicht ausdrücklich genannt, man muß aber, wenn man die Aufgabe auflösen will, sie sich zuvor deutlich denken.

§. 38.

Eine Frage und Aufgabe, die aufgelöst werden soll, muß möglich sein, man muß daher, ehe man sich an die Auflösung derselben macht, die Möglichkeit derselben untersuchen. Alle Aufgaben sind unmöglich 1) die einen Widerspruch in sich schließen, 2) wo entweder gar keine data sich finden, oder die data mit den quaesitis nicht in Verbindung von Grund und Folge stehen, 3) wo zwei einander entgegengesetzte Behauptungen, beide in Verbindung mit der Aufgabe, auf Widersprüche führen. — Die

Algebra hat die Eigenschaft, daß man unmögliche Aufgaben nach denselben Gesetzen auflöst wie mögliche, und daß das Resultat anzeigt, ob die Auflösung möglich oder unmöglich sei.

§. 39.

Steigt man von den datis zu den quaesitis herab, so hat man die Aufgabe synthetisch, steigt man aber von den quaesitis zu den datis hinauf, so hat man analytisch aufgelöst.

§. 40.

In Rücksicht des Gegebenen bei einer Aufgabe muß man auf folgende Stücke sehen:

1) Der gegebenen Stücke, um eine Aufgabe aufzulösen, müssen weder mehr noch weniger sein, als zur Auflösung erfordert werden; findet das letztere statt, so heißt die Aufgabe unbestimmt.

2) Es müssen nicht blos verneinende data gegeben werden.

3) Man muß untersuchen, ob mit den datis nicht noch andere data gegeben werden.

4) Die gegebenen Stücke müssen mit dem quaesito in einem nothwendigen Zusammenhange (als Grund und Folge) stehen.

§. 41.

Da eine jede Aufgabe einfach oder zusammengesetzt sein kann, so muß man untersuchen, zu welcher Art eine

gege-

gegebene Aufgabe gehört; ist sie zusammengesetzt, so muß man sie in die in ihr enthaltenen einfachen Aufgaben auflösen; und wenn diese in Verbindung stehen, die Verbindung derselben aufsuchen.

Anmerkung.

Ich verweise bei der Lehre von den Fragen und Aufgaben auf das, was in der reinen allgemeinen Logik §. 329 und folg. über diesen Gegenstand gesagt worden.

§. 42.

Das bisher Gesagte soll nichts als ein kleiner Beitrag zur Heuristik überhaupt sein. Jede Wissenschaft wird eine eigenthümliche Methode für sich erfordern, die man besser nach dem Vortrage der Wissenschaft selbst ihr beifügen kann.

§. 43.

Alle unsere Erkenntnisse sind entweder Erkenntnisse a priori oder a posteriori. Der Charakter der strengen Allgemeinheit und Nothwendigkeit, der den erstern beigelegt und den andern abgesprochen werden muß, unterscheidet beide hinreichend von einander. Jene sind im Gemüthe selbst gegründet, diese beruhen auf sinnlicher Wahrnehmung.

§. 44.

Unsere Erkenntnisse a priori sind wieder von doppelter Art, sie beruhen entweder blos auf Begriffen, oder

auf

auf Darstellung der Begriffe in einer reinen Anschauung (Konstruktion), d. h. sie sind entweder **philosophisch** oder **mathematisch**. Beide sind wiederum entweder rein oder gemischt, bei den erstern ist die Materie und die Form (die Verknüpfung) a priori, bei den letztern nur die Form, die Materie hingegen ist empirischen Ursprungs.

§. 45.

Der Weg, auf dem wir zu reinen philosophischen Erkenntnissen a priori durch eigene Selbstthätigkeit kommen, ist doppelt; entweder zergliedern wir die Funktionen des Gemüths, um die in ihnen liegenden nothwendigen Begriffe und Sätze zu finden, und verfahren völlig systematisch dabei, in so fern wir zuförderst die einfachen Begriffe und Sätze aufsuchen, und aus diesen nun durch Zusammensetzung die abgeleiteten Begriffe und Sätze bilden; oder indem wir rhapsodistisch mit der Kenntniß der den Erkenntnissen a priori zukommenden Kennzeichen der strengen Allgemeinheit und Nothwendigkeit unter unsern Erkenntnissen diejenigen aufsuchen, welche diese Kennzeichen an sich tragen, und also a priori sind. Sodann unterscheidet man durch eben dies Kennzeichen die reinen Erkenntnisse a priori von den gemischten. Man sieht leicht ein, daß das erstere Verfahren vor dem zweiten große Vorzüge hat.

§. 46.

Die Erweiterung der reinen mathematischen Erkenntnisse geschieht durch die Konstruktion der Begriffe, und da der Verstand dabei durch eine Anschauung unterstützt wird, so wird ihm sein Geschäft sehr erleichtert. Die Anwendung der analytischen Methode ist hier vorzüglich von großem Nutzen, und wir haben der Anwendung der Algebra auf die Größen im Raume viel zu verdanken.

§. 47.

Die vermischten philosophischen Erkenntnisse a priori kann man wieder auf eine doppelte Art selbst finden: man wendet nämlich entweder die a priori gegebenen reinen Begriffe und Sätze auf empirische Wahrnehmungen an, oder man sucht rhapsodistisch unter den Sätzen, die sinnliche Wahrnehmungen als Materie enthalten, diejenigen auf, deren Form Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führt.

§. 48.

Was nun die mathematischen Erkenntnisse von Gegenständen der empirischen Wahrnehmung betrift, so sind sie eigentlich nichts anders, als die Anwendung der Sätze der reinen Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung, in so fern diese in Raum oder Zeit sich finden, daher die Wissenschaft derselben auch den Namen der **angewandten Mathematik** führt.

§. 49.

§. 49.

Zu Erfahrungserkenntnissen gelangen wir von selbst durch den Gebrauch unserer Sinne. Das Vermögen der unmittelbaren Vorstellungen von Gegenständen oder Anschauungen nennen wir **Sinnlichkeit**. Wir legen ihr Receptivität, dem Verstande aber, als dem Vermögen der Begriffe, Spontaneität bei. (S. reine allgem. Logik). Die Sinnlichkeit zerfällt in den **Sinn** und in die **Einbildungskraft**, jene giebt Anschauungen von *gegenwärtigen*, diese von nicht gegenwärtigen Gegenständen. Bei jenen ist der Grund der Anschauungen die wirklich vorhandene Empfindung.

§. 50.

Der Sinn ist entweder der **innere** oder der **äußere**, jener giebt uns Anschauungen von den Zuständen unsers Ichs, dieser von Gegenständen, die von unserm Ich verschieden sind. Der äußere Sinn hat besondere Sinneswerkzeuge, worauf die fünf verschiedenen Arten, von äußern Gegenständen affizirt zu werden, das Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Tasten gegründet sind.

§. 51.

Da alle unsere sinnlichen Anschauungen Mannigfaltiges enthalten, weil die Formen Raum oder Zeit, in denen sie sich finden müssen, bis ins Unendliche theilbar

sind, so werden wir ohne Einbildungskraft keine Anschauungen haben können; sie hängt das Mannigfaltige, wovon uns der Sinn immer nur einen gegenwärtigen Theil, der durch den augenblicklichen Eindruck gegeben wird, darstellt, zusammen.

§. 52.

Um eigene Erfahrungserkenntnisse von Gegenständen zu erlangen, müssen wir die Gegenstände durch unsern äußern oder innern Sinn wahrnehmen. Diese Wahrnehmung aber ist noch keine Erkenntniß, dazu gehört noch, daß wir sie vermittelst eines Begrifs auf ein Objekt beziehen; wir müssen also durch unsern Verstand aus den empirischen Anschauungen empirische Begriffe bilden.

§. 53.

Alles Mannigfaltige der Anschauungen, was uns durch die Sinnlichkeit gegeben wird, muß sich durch den Verstand seinen Gesetzen gemäß zur Einheit des Bewußtseins (in Begriffe) verknüpfen lassen, weil sich mit denselben ohne diese Möglichkeit der Verbindung das reine Selbstbewußtseyn Ich, (welches sich mit allen unsern Vorstellungen muß verknüpfen laßen können, wenn sie anders unsere Vorstellungen sein sollen) nicht würde verknüpfen laßen.

§. 54.

§. 54.

Nun kann man auf eine doppelte Art unmittelbar aus Anschauungen Begriffe bilden, entweder man nimmt ein Merkmal oder mehrere Merkmale derselben vereinigt ins Bewußtsein auf, welches nun der Begrif wird, oder man vergleicht mehrere Anschauungen und vereinigt die Merkmale in denen sie übereinkommen, zu einer neuen Vorstellung im Bewußtsein, und läßt alle Merkmale aus dem Bewußtsein weg, in denen sie sich von einander unterscheiden.

§. 55.

Bei der Bildung eines solchen von Anschauungen abgezogenen (abstrakten) Begrifs, finden sich folgende Handlungen: die **Vergleichung** (**Reflection**) wo man die Anschauungen im Bewußtsein zusammenhält und untersucht, worin sie übereinkommen, und worin sie verschieden sind; die **Absonderung** aller Merkmale, worin die Anschauungen übereinkommen; die **Abstraktion**, wo man alle die Merkmale, worin sie sich von einander unterscheiden, aus dem Bewußtsein fallen läßt; endlich die **Synthesis**, wo nämlich, wenn mehrere Merkmale abgesondert werden, diese zur Einheit der Vorstellung (des Begrifs) verbunden werden.

§. 56.

Eben dieselben Handlungen finden statt, wenn der Verstand aus mehreren Begriffen neue erzeugt, und man

kann also den vorhergehenden §. allgemeiner machen, wenn man nur statt Anschauung den Ausdruck Vorstellung braucht. Eben so kann man, wie schon in der reinen allgemeinen Logik gezeigt worden, aus einem gegebenen Begriffe, der noch Mannigfaltiges enthält, durch die logische Absonderung einen höhern bilden bis man zu einem einfachen Begriffe, der nur ein Merkmal enthält, gekommen ist. (S. reine allg. Logik §. 79.)

§. 57.

Ferner ergiebt sich leicht, daß man nach dem Gesetze der Identität und des Widerspruchs aus gegebenen Begriffen, durch die Synthesis derselben, in eine Einheit des Bewußtseins, neue Begriffe bilden kann. Eben so wird durch die logische Bestimmung, (s. reine allg. Logik §. 79.) aus gegebenen Begriffen, durch Hinzusetzung neuer Merkmale ein niederer Begrif gebildet.

§. 58.

Hieraus folgt, daß alle aus Anschauungen entstandenen Begriffe allgemein sein müssen, d. h. alle diejenigen Vorstellungen unter sich begreifen, in denen sie als Merkmal angetroffen werden. — Ferner sieht man leicht ein, daß alle Erfahrungsbegriffe am Ende auf Empfindungen beruhen.

§. 59.

Die blossen empirischen Anschauungen und empirischen Begriffe geben noch keine Erkenntnisse, dazu gehören

ren Urtheile. Diese Urtheile sind entweder allgemeine oder besondere, zu welchen letztern ich auch die einzelnen Urtheile, im Gegensatz der allgemeinen rechne.

§. 60.

Die einzelnen und besondern empirischen Urtheile, welche letzteren aus zusammengesetzten einzelnen Urtheilen entspringen, haben ihren Grund in der sinnlichen Wahrnehmung. Der Verstand verbindet das Mannigfaltige, was wir wahrgenommen haben, in eine objektive Einheit des Bewußtseins.

§. 61.

Die Gesetze für eine mögliche Erfahrung überhaupt sind allgemein und nothwendig, und daher nicht empirischen Ursprungs, sondern a priori im Erkenntnißvermögen selbst gegründet. Sie werden in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellt.

§. 62.

Alle anderen allgemeinen Erfahrungsurtheile, die empirischen Ursprungs sind, haben keine absolute, sondern nur eine komparative Allgemeinheit. Wir erlangen sie durch Induktion und Analogie. Beide beruhen auf der Voraussetzung, daß die Natur allgemeinen Gesetzen unterworfen ist. In Ansehung der Schlüsse durch die Induktion und Analogie verweisen wir auf die reine allgemeine Logik.

§. 63.

Alle Erfahrungserkenntnisse, die wir durch Zufall und ohne Zweck erhalten, nennt man gemeine Erfahrung. Ihr entgegen steht die gelehrte Erfahrung, wo wir mit angestrengter Aufmerksamkeit und nach einem bestimmten Zweck Gegenstände der Sinne wahrnehmen, oder wo die Möglichkeit dieser Wahrnehmungen gewisse Vorkenntnisse voraussetzen, die nicht bei jedermann angetroffen werden. So werden auch unsere Entdeckungen entweder zufällig oder absichtlich sein.

§. 64.

Die gelehrte Erfahrung beruht auf Beobachtungen und Versuchen. Beobachtungen (observationes) nennen wir willkührliche mit Aufmerksamkeit angestellte Wahrnehmungen sinnlicher Gegenstände, wobei wir jedoch mit letzteren keine Veränderung vorgenommen haben. Versuche (experimenta) nennt man Beobachtungen sinnlicher Gegenstände, wobei man mit letzteren eine gewisse Vorbereitung vornehmen mußte. Die Versuche sind Fragen, die man der Natur zur Beantwortung vorlegt. Sie beruhen größtentheils auf vorläufigen Urtheilen.

Anmerkung.

Alle Erfahrungen, so wohl die gemeinen als die gelehrten, und bei den letztern so wohl die Beobachtungen als

als die Versuche betreffen beide Arten der Erfahrung, die des äußern und des innern Sinnes.

§. 65.

Die Versuche sind von doppelter Art, entweder sieht man den Erfolg voraus, oder man sieht ihn nicht voraus (bestätigende oder erforschende Versuche). Im ersten Falle dienen sie blos zur Probe für die Richtigkeit unserer Schlüsse, indem sie uns den Erfolg zum Schlußsatz geben; im zweiten Fall sieht man den Erfolg entweder zwar allgemein aber nicht bestimmt genug, oder man sieht ihn gar nicht voraus. Die letzteren sind Versuche aufs Gerathewohl.

§. 66.

Da alle Wahrnehmungen, Beobachtungen und Versuche, einzelne Urtheile sind, aus denen man allgemeine herleiten will, so muß man, um dies zu können, solche zu verschiedenen Zeiten, und wenn es nöthig ist, auch an verschiedenen Orten, mit verschiedenen Objekten derselben Art, und auf die mannigfaltigste Weise anstellen.

§. 67.

Zur Erlangung empirischer Erkenntnisse wird erfordert, daß man gesunde Sinneswerkzeuge, ein treues Gedächtniß, Aufmerksamkeit, einen thätigen Verstand, und eine gesunde Urtheilskraft habe.

§. 68.

Ehe wir aber diesen Gegenstand verlaßen, wollen wir noch folgende Bemerkungen hinzufügen:

1) Der Schluß: Was ich nicht wahrgenommen habe, ist nicht, ist unrichtig; denn theils kann eine Empfindung wirklich in uns vorhanden sein, deren wir uns einer andern Ursach halber (z. B. wegen des Daseins stärkerer Emfindungen oder wegen Mangel an Aufmerksamkeit u. s. w.) nicht klar bewußt sind, theils gilt auch der Schluß vom Mangel der Empfindung und Wahrnehmung nicht auf das Nichtsein eines Gegenstandes. Sollen wir daher ein Merkmal der Erfahrung von einem Gegenstande verneinen, so ist dies nur dadurch möglich, daß wir an dem Gegenstande ein Merkmal wahrgenommen haben, was dem verneinten Merkmale entgegengesetzt ist, und also dasselbe ausschließt.

2) Alle Sätze, in denen sich strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit findet, sind nicht bloße Erfahrungen, denn wenn gleich die Materie des Urtheils sinnliche Wahrnehmungen sind, so ist doch die Form desselben, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führt, a priori.

3) Es fehlt bei der Lehre von der Erweiterung unserer Erkenntnisse, in so fern es dabei auf eigene Selbstthätigkeit ankömmt, die Lehre von den Zei-

chen,

chen, wodurch wir die mittelbaren Vorstellungen bezeichnen und im Bewußtsein aufbewahren, und also die Lehre von der Sprache. Da aber dieser Gegenstand in der Folge, in Rücksicht auf den Unterricht, noch einmal berührt werden muß, so habe ich die Abhandlung derselben bis dahin verschoben.

§. 69.

Die andere Art seine Erkenntnisse zu erweitern geschieht durch den Unterricht, s. §. 30. Derjenige, der Unterricht ertheilt, heißt **der Lehrer**, der ihn empfängt, **der Schüler oder Lernende**. Die Methode, die beim Unterricht befolgt wird, heißt die **Lehrmethode**.

§. 70.

Die Lehrmethode muß, wenn sie vollkommen sein soll, folgende Eigenschaften haben: sie muß vollständig (Quantität), deutlich und präcis (Qualität), gründlich und richtig (Relation), und überzeugend (Modalität) sein.

§. 71.

Zur **Vollständigkeit** gehört, daß der Lehrer eine vollkommene Kenntniß des Gegenstandes habe, den er abhandeln will, und daß er ihn von allen Seiten betrachtet habe. Zur **Deutlichkeit** und **Präcision**, daß er selbst eine deutliche Erkenntniß des Gegenstandes besitze, daß er die Verstandeskräfte und die Kenntnisse seiner

Schü-

Schüler kenne, daß er lebhafte Einbildungskraft und Urtheilskraft habe, um allgemeine Sätze durch Beispiele oder durch Gleichnisse und Analogieen zu erläutern, daß er, wenn der Gegenstand sinnlich ist, denselben, wo es möglich und nöthig ist, in der Anschauung gebe, daß er in der gehörigen Ordnung vortrage, daß er jedesmal die beste Methode wähle, das Wesentliche von dem Außerwesentlichen zu unterscheiden wisse, und daß er der Sprache, worin er unterrichtet, vollkommen mächtig sei. Zur **Gründlichkeit**, daß er systematisch vortrage, und daß er wisse, was für ein Beweis für den gegebenen Satz möglich sei, damit er ihn nicht auf einem Wege suche, wo er nicht zu finden ist. Zur **Ueberzeugung** endlich, daß er die nöthigen Vorerkenntnisse gebe, den Grad des Fürwahrhaltens kenne, dessen der gegebene Satz fähig ist, und daß er sich nicht subjektiver Gründe zur Ueberredung bediene, die der Schüler fälschlich für Ueberzeugung hält.

§. 72.

Der Unterricht kann schriftlich und mündlich ertheilt werden. Der erstere hat mit mehreren Schwierigkeiten zu kämpfen als der letztere, weil bei ihm die Beschaffenheit der Schüler nicht so bestimmt gegeben werden kann, als bei dem letztern, der schriftliche Vortrag nicht so weitläuftig sein kann als der mündliche, und ihm auch die Lebhaftigkeit der Deklamation und der Anblick des Redenden nicht zu Hülfe kömmt; der Schüler ferner bei

vor=

vorkommenden Dunkelheiten und Schwierigkeiten sich bei seinem Lehrer Rath erholen kann. Hingegen ist es ein Vortheil des schriftlichen Vortrags, den er in der Regel vor dem mündlichen hat, daß der Leser bei einem unverständlichen und schwierigen Satze nach Gefallen verweilen kann, und nicht eher weiter zu gehen gezwungen ist, als bis er ihn verstanden hat.

§. 73.

So wohl bei der schriftlichen als mündlichen *Mittheilung* unserer Erkenntnisse können wir dem andern unsere Vorstellungen nicht unmittelbar, sondern nur erst mittelbar vermöge der **Zeichen** geben.

§. 74.

Ein **Zeichen** (signum) ist der Gegenstand, dessen Anschauung dazu dient, eine andere Vorstellung ins Bewußtsein zu bringen. Das Zeichen einer Vorstellung nennen wir einen **Ausdruck** (terminum, symbolum). Das **Bezeichnete** (signatum) ist die Vorstellung, die durch das Zeichen ins Bewußtsein gebracht werden soll. Die **Bedeutung** (significatio) ist das Verhältniß eines Zeichens zum Bezeichneten. Eine Erkenntniß die auf Zeichen beruht nennen die Logiker eine **symbolische** Erkenntniß.

§. 75.

Die Wissenschaft von den Zeichen heißt die **Zeichenlehre** (Semiotik), sie zerfällt in die Bezeich-

nungs-

nungskunst und in die Auslegungskunst (Hermeneutik).

§. 76.

Man kann die Zeichen der Quantität, Qualität, Relation und Modalität nach eintheilen. Der extensiven Quantität nach sind sie entweder **einfach** oder **zusammengesetzt**. Die Theile eines zusammengesetzten Zeichens heißen die **Elemente** desselben. Sind die Elemente eines Zeichens selbst keine Zeichen, so heißt das Zeichen ein **Stammzeichen** (signum primitivum), es wird hingegen ein **abgeleitetes** (signum derivativum) genannt, wenn alle oder einige Elemente desselben selbst Zeichen sind, und die Bedeutung des abgeleiteten Zeichens durch die Bedeutung der Elemente bestimmt wird. Der intensiven Quantität nach ist das Zeichen entweder **bestimmt** oder **unbestimmt**, im ersten Fall hat es nur eine, im zweiten mehrere Bedeutungen; ein Zeichen ohne Bedeutung heißt **leer**. Der Qualität nach ist es entweder **eigentlich** oder **uneigentlich** (**tropisch**). Im ersten Fall wird damit bezeichnet, was ursprünglich damit im (natürlichen oder willkührlichen) Zusammenhange war, das Zeichen wird in seiner eigentlichen Bedeutung genommen; im zweiten Fall wird die eigentliche Bedeutung für etwas anders gesetzt, wleches aber durch jene erkannt werden kann. Der Relation nach ist es, wenn man dabei auf das Verhältniß der Zeichen unter einander sieht, entweder ein **unmittelbares** oder

ein

ein mittelbares Zeichen; bei dem letztern ist die Bedeutung selbst erst ein Zeichen. Sieht man aber auf das Verhältniß des Zeichens zum Bezeichneten, so ist es entweder **anpassend** oder **nicht anpassend**. Der Modalität nach ist das Zeichen entweder **nothwendig** (natürlich) oder **willkührlich**; je nachdem seine Verbindung mit dem Bezeichneten nothwendig oder willkührlich ist. Bei den natürlichen Zeichen ist die Verknüpfung wie Ursach und Wirkung, entweder ist das Zeichen die Ursach und das Bezeichnete die Wirkung, dann ist die Bedeutung **gewiß**; oder das Zeichen ist die Wirkung und das Bezeichnete die Ursach, dann ist die Bedeutung **ungewiß**.

§. 77.

Bei den natürlichen Zeichen haben wir blos auf die Auslegung zu sehen, die ein Werk der reproduktiven Einbildungskraft verbunden mit dem Verstande ist. Bei den willkührlichen Zeichen kömmt es auf zwei Stücke an: einmal auf die **Bezeichnung**, d. h. auf die Erfindung eines Zeichens, um damit das Bewußtsein der bezeichneten Vorstellung zu verknüpfen, (dies ist das Werk der produktiven Einbildungskraft), und sodann auf die **Auslegung**, d. h. auf die Verknüpfung der zum Zeichen gehörigen Vorstellung mit dem gegebenen Zeichen, dies ist das Werk der reproduktiven Einbildungskraft.

§. 78.

Die willkührlichen Zeichen können durch alle äußern

Sinne

Sinne gegeben werden. Zur Vollkommenheit derselben gehört, daß sie den Gedanken bestimmt ausdrücken, sich mit ihm leicht associiren laßen (ihn leicht ins Bewußtsein rufen), damit man sie leicht hervorbringen und faßen köñe.

§. 79.

Sprache in weiterer Bedeutung ist der Inbegrif gleichartiger willkührlicher Zeichen für unsre Vorstellungen und Empfindungen; Sprache in engerer Bedeutung ist der Inbegrif hörbarer willkührlicher Zeichen für unsre Vorstellungen und Empfindungen.

§. 80.

Ob man nun gleich für iedes äußere Sinneswerkzeug eine Sprache erfinden kann, so wird doch die Wortsprache (die Sprache in engerer Bedeutung) nach §. 78. vor allen andern den Vorzug verdienen. Daß eine Wortsprache mehr oder weniger die genannten Vollkommenheiten besitzt, ist leicht zuerachten; bei der Cultur derselben muß man aber auf oben genannte Zwecke Rücksicht nehmen.

Anmerkung.

Wir müßten hier nun auch die Lehre von der Auslegung abhandeln, weil aber in der Folge noch einmal davon die Rede sein wird, haben wir die Abhandlung derselben bis dahin verspart.

§. 81.

Unsere Schriftsprache ist nichts als eine Darstellung unserer hörbaren Worte durch sichtbare Zeichen für

ihre

ihre Elemente. Was also von dieser in Rücksicht der oben genannten Vollkommenheit gilt, gilt auch von jener.

§. 82.

Da wir dem andern nur durch Zeichen unsere Gedanken mittheilen können, so muß der, welcher Unterricht empfangen will, die Sprache gehörig inne haben, um uns zu verstehen; auch muß er sich die in dem Vortrage der Erkenntniß etwa vorkommenden Kunstwörter (terminos technicos) geläufig zu machen suchen.

§. 83.

Nicht jeder Unterricht kann unmittelbar verständlich sein, es giebt Fälle, wo er Vorerkenntnisse voraussetzt, es muß daher der Schüler sich diese nöthigen Vorerkenntnisse zu verschaffen suchen, und sich also von seinem Lehrer den Weg vorzeichnen laßen, den er bei seinem Lernen zu nehmen hat.

§. 84.

Allgemein würde zur Vollkommenheit eines Schülers gehören: daß er die Sprache gehörig kenne, daß er die nöthigen Vorerkenntnisse besitze, daß er leicht begreife, daß er einen guten Verstand, daß er Urtheilskraft, daß er ein gutes Gedächtniß und Ausdauer habe.

§. 85.

Einige Belehrung ist von der Art, daß sie blos dem Gedächtniß überliefert wird, andere hingegen muß

zugleich durch die Vernunft begriffen werden, wenn sie anders noch dieselbe Erkenntniß bleiben soll. Alle historischen Erkenntnisse werden blos verstanden und behalten, alle philosophischen und mathematischen Erkenntnisse müssen aber auch noch begriffen werden.

§. 86.

Man kann unsere Erkenntnisse subjektiv und objektiv betrachten. Subjektiv betrachtet man sie, wenn man untersucht, auf welche Art wir dieselben besitzen, und da sind sie entweder historisch oder rational, die erstern werden blos verstanden und behalten, die zweiten auch begriffen. Objektiv wird eine Erkenntniß eingetheilt, wenn man dabei auf den Weg sieht, auf welchem uns der Gegenstand gegeben wird. Objektiv ist eine Erkenntniß entweder empirisch oder rational, im erstern Fall ist der Gegenstand der Erkenntniß a posteriori, im zweiten a priori. Objektiv-reale Erkenntnisse können subjektiv historisch sein. Hieraus ergiebt sich leicht, welche Erkenntnisse blos durch den Verstand verstanden und durch das Gedächtniß gefaßt, und welche zu gleicher Zeit durch die Vernunft begriffen werden.

§. 87.

Die objektiv-rationalen Erkenntnisse können wir ihrer Natur nach wenigstens, aus eigener Ueberzeugung erkennen, und nur die Eingeschränktheit unserer Kräfte

und

und unserer Zeit zwingt uns zuweilen einige derselben blos historisch zu fassen und sie auf Treu und Glauben anzunehmen. Unter den empirischen Erkenntnissen aber giebt es unendlich viele, deren Natur es uns unmöglich macht, sie selbst zu erfahren, die wir also auf das Zeugniß anderer glauben müssen.

§. 88.

Zeugniß in weiterer Bedeutung heißt der Bericht eines andern, daß er etwas für wahr halte. Das Fürwahrhalten auf das Zeugniß eines andern heißt der **historische Glaube.** Das Zeugniß betrift nun entweder Vernunftwahrheiten oder empirische Gegenstände, im letzten Falle heißt es **Zeugniß in engerer oder eigentlicher Bedeutung.**

§. 89.

Ob wir Vernunftwahrheiten auf Zeugniß annehmen sollen oder nicht, hängt von der Bestimmung des Horizonts unserer Erkenntniß ab. Gewisse Vernunftwahrheiten, nämlich diejenigen, welche mit dem höchsten und nothwendigen Zwecke der Menschheit, der Sittlichkeit, in genauer Verbindung stehen, und die also zu dem Horizont der Erkenntnisse eines jeden vernünftigen Wesens gehören, können und dürfen wir nicht auf Zeugniß annehmen. Bei den andern Vernunfterkenntnissen bestimmt der Privathorizont alles; doch ist zu mer-

 ken,

ken, daß man bei philosophischen Erkenntnissen weit mehr Gefahr läuft, wenn man sie auf Treu und Glauben annimmt, als bei den mathematischen, weil bei den erstern weit eher Irrthum möglich ist.

§. 90.

Sind die empirischen Erkenntnisse von der Art, daß wir sie nicht selbst erfahren können, so bleibt uns freilich keine Wahl, wir müssen sie auf historisches Zeugniß annehmen. Können wir hingegen den Gegenstand selbst erfahren, so hängt es unter andern von unserm Privathorizont ab, ob wir unserer eigenen Erfahrung das Zeugniß anderer vorziehen sollen oder nicht.

§. 91.

Jetzt bleibt nur noch eine Frage übrig; wie zieht man aus dem mündlichen und schriftlichen Unterricht den größtmöglichsten Nutzen zur Erweiterung seiner Erkenntnisse? Für den mündlichen Unterricht möchten folgende Regeln gelten:

1) Man wähle denjenigen zu seinem Lehrer, dessen Lehrmethode sich derjenigen am meisten nähert, die wir §. 70. als vollkommen angegeben haben.

2) Man suche sich die nöthigen Vorerkenntnisse zu erwerben.

3) Wenn der Lehrer ein Lehrbuch zum Faden seines Vortrags gewählt hat, so bereite man sich durch

vor-

vorhergegangenes Lesen auf den vorzutragenden Abschnitt vor, und merke sich vorzüglich die Stellen, die unverständlich oder schwierig sind.

4) Man folge während des Unterrichts genau dem Gange der Gedanken des Lehrers, und um darin nicht gestört zu werden, schreibe man nur das nach, was höchstnöthig ist, um das Gedächtniß zu unterstützen.

5) Man unterscheide während des Vortrags wohl, was zur Hauptsache gehört, und was der Lehrer blos beiläufig erwähnt.

6) Man schreibe den gehörten Vortrag so bald als möglich auf, prüfe und durchdenke ihn.

7) Man frage den Lehrer, wo man Dunkelheiten oder Lücken findet.

8) Man unterrede sich und disputire mit andern über das Gehörte.

9) Man suche nach Beendigung der gesammten Wissenschaft sich eine leichte Uebersicht des Ganzen zu verschaffen.

10) Man glaube nicht, daß durch den Vortrag die Untersuchung über den erkannten Gegenstand abgeschlossen sei, sondern suche auf alle Weise seine Erkenntniß zu erweitern.

11) Man verbinde seine neuen Erkenntnisse mit den schon vorhandenen, damit sie nicht isolirt da stehen.

12) Man glaube dem Lehrer nicht aufs Wort, wo man selbst prüfen kann, und hüte sich überhaupt, wo es nicht nöthig ist, etwas auf Autorität anzunehmen.

13) Man hüte sich subjektive Gründe für objektive zu nehmen, und sich für überzeugt zu halten, wenn man nur überredet ist. Dies wird man am besten vermeiden, wenn man seine Ueberzeugung mit der Ueberzeugung anderer vergleicht.

§. 92.

Um den größtmöglichsten Nutzen aus dem schriftlichen Unterricht zu ziehen, scheinen mir folgende Regeln die wichtigsten zu sein:

1) Was man für Bücher dem Inhalte nach zu lesen hat, wird durch unsern Privathorizont bestimmt.

2) Der Form nach wähle man die Bücher, welche die §. 70. angegebenen Vollkommenheiten haben.

3) Man frage verständige und sachkundige Leute über die Wahl der Bücher, wenigstens anfangs, um Rath.

4) Man lese nicht zu viel und obenhin, sondern überdenke und prüfe das Gelesene.

5) Man lese mit der Absicht, den Verfasser zu widerlegen, damit man nicht ein blinder Anhänger desselben werde.

6) Man verweile bei jedem Satze so lange, bis man ihn versteht, oder wenn dies nicht möglich ist, so

merke

merke man ihn sich doch, um in der Folge bei vermehrter Erkenntniß zu versuchen ihn sich verständlich zu machen.

7) Wenn der Inhalt eines Werks einen großen Werth hat, so laße man sich durch die Dunkelheiten und Schwierigkeiten der Schreibart, vom Lesen desselben nicht abschrecken, sondern bemühe sich den Verfasser zu verstehen, und um gewiß zu sein daß man ihn verstanden habe, versuche man die dunkeln und schwierigen Stellen leichter und deutlicher auszudrücken.

8) Man mache sich nach dem Lesen eine kurze Uebersicht des Ganzen, und unterlaße nicht die Vorrede eines Werks zu lesen, weil diese sehr oft den Leser in den Gesichtspunkt stellt, woraus er das Ganze betrachten soll, oder den in dem Werke vorgetragenen Sätzen ihre Stelle unter den übrigen Erkenntnissen bestimmt.

8) Man lese alle Partheien, wenn es dergleichen giebt, vorzüglich aber von jeder den Hauptschriftsteller.

10) Man stelle die Gründe und Gegengründe einander gegen über, und prüfe unpartheiisch.

11) Man lese die Schriftsteller mehrerer Nationen über einen und denselben Gegenstand.

12) Man mache sich zweckmäßige Auszüge aus wichtigen Schriften.

§. 93.

Um seine Erkenntniß so weit als möglich zu erweitern, muß man sein Gedächtniß zu stärken suchen, denn auf welchem Wege wir auch unsere Erkenntnisse immer erlangt haben mögen, so müssen sie doch alle durch das Gedächtniß aufbewahrt werden, und Erkenntnisse, die wir aus dem Bewußtsein verlieren, vermindern nicht nur schon eben dadurch den Umfang unserer Erkenntnisse überhaupt, sondern dies hindert uns auch sehr oft denselben zu erweitern, weil die vergessenen Vorstellungen nothwendig dazu erfordert werden.

§. 94.

Das Gedächtniß wird, wie jede andere Kraft, durch Uebung gestärkt. Man muß daher demselben fleißig mehrere Vorstellungen aufzubewahren geben, dies sehr frühzeitig in der Jugend thun, und das Auswendiglernen immer höher treiben, indem man nicht blos die Menge des Auswendig zu lernenden vergrößert, sondern auch schwierigere Dinge wählt.

§. 95.

Die Regeln, wie man der Schwäche des Gedächtnisses zu Hülfe kommen kann, beruhen auf der Lehre der Association der Vorstellungen, die in die Psychologie gehört. Sie sind kürzlich folgende:

1) Man

1) Man gebe der Vorstellung, die man dem Gedächtniß anvertrauen will, den größtmöglichsten Grad des Bewußtseins.

2) Man bringe die zu behaltenden Vorstellungen in einen leicht faßlichen Zusammenhang.

3) Man merke sich zuvörderst die Hauptgegenstände, und knüpfe an diese die andern Vorstellungen an.

4) Man associire die Vorstellungen mit schon vorhandenen geläufigen Vorstellungen, leicht zu behaltenden Zeichen, oder mit vorhandenen oder leicht zu erweckenden Bildern, und mit vorhandenen Gegenständen. Hierauf beruht die ars mnemonica der Alten.

Von der Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntniß der Qualität nach, und wie sie in dieser Rücksicht zu vervollkommnen.

§. 96.

Die Vollkommenheit der menschlichen Erkenntniß der Qualität nach ist Deutlichkeit, und wo diese nicht möglich ist, wie z. B. bei einfachen Begriffen, Klarheit. Die Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntniß also, in dieser Rücksicht, ist Mangel an Deutlichkeit und Klarheit (Verworrenheit und Dunkelheit).

§. 97.

Das Bestreben, Vorstellungen klar und deutlich zu machen, nennen wir Aufmerksamkeit, (Attention). Mangel an anhaltender Aufmerksamkeit heißt Zerstreuung (Distraktion). Die Handlung, Vorstellungen willkührlich dunkel zu machen, heißt die Abstraktion.

§. 98.

Der Grund, daß gewisse Vorstellungen uns dunkel sind, die doch klar oder deutlich sein könnten, liegt entweder im Mangel an Erkenntnißkraft, oder im Mangel der Vorstellungen die erfordert werden um die gegebene Vorstellung klar und deutlich zu machen, oder im Mangel

der

der Aufmerksamkeit, oder endlich in der Menge der vorhandenen Vorstellungen, wo man also Abstraktion anwenden muß, damit eine Vorstellung die andre nicht verdunkle.

§. 99.

Der Mangel an Erkenntnißkraft ist entweder nothwendig oder nicht, und im zweiten Falle entweder verschuldet oder unverschuldet. Sie wird, wie jede andere Kraft, durch Uebung gestärkt.

§. 100.

Der Grund, warum gewisse Vorstellungen uns nicht gehörig deutlich sind, kann auch in andern Vorstellungen liegen, indem diese, die doch als Mittel zur völligen Deutlichkeit der gegebenen Vorstellungen gehören, uns entweder ganz unbekannt, oder doch nicht gehörig deutlich sind.

§. 101.

Alle unsere empirischen Vorstellungen entspringen unmittelbar oder mittelbar (durch die Absonderung) aus der sinnlichen Wahrnehmung. Es hängt also die Deutlichkeit und Klarheit derselben von der Vollkommenheit der Sinne und Sinneswerkzeuge ab.

§. 1 2.

Die Aufmerksamkeit ist entweder willkührlich oder unwillkührlich; die letztere wird durch Reitze in Thätigkeit gebracht. Beide können einander Abbruch thun.

§. 103.

Man kann die Vollkommenheit der Aufmerksamkeit der Quantität, Qualität, Relation und Modalität nach betrachten. Die Quantität ist entweder extensiv, intensiv oder protensiv. Die Aufmerksamkeit ist der extensiven Quantität nach um so vollkommner, je ausgebreiteter sie ist (auf je mehrere Gegenstände sie sich zugleich erstreckt), der intensiven Quantität nach, je stärker sie ist, und der protensiven Quantität nach, je anhaltender sie ist, (je längere Zeit sie dauert). — Der Qualität nach, je leichter, der Relation nach, je ordentlicher sie ist, und der Modalität nach je mehr sie der Willkühr unterworfen ist. — Der ausgebreiteten Aufmerksamkeit steht die eingeschränkte, der starken die schwache, der anhaltenden die flüchtige, der leichten die angestrengte, schwere, der ordentlichen die umherschweifende, der willkührlichen die unwillkührliche entgegen.

§. 104.

Die Vollkommenheit der Aufmerksamkeit ist abhängig von der Beschaffenheit unsers Körpers; von dem Eindruck, den äußere Gegenstände auf uns machen; von dem Gemüthszustand, in welchem wir uns befinden; von der Menge der Vorstellungen, auf die sie gerichtet sein soll; von der Einbildungskraft durch die Association fremder Vorstellungen; von der Kürze der Zeit; von der

Dauer

Dauer der Anstrengung derselben, auch ist sie dem Einfluß der Gefühle und des Begehrungsvermögens unterworfen; und endlich hängt sie von der Schwierigkeit oder Leichtigkeit, mit der unser Erkenntnißvermögen thätig ist, ab.

§. 105.

Die Aufmerksamkeit kann, so wie jede andere Kraft, durch Uebung vervollkommnet werden; man kann sie dadurch ausgebreiteter, stärker, anhaltender, leichter, ordentlicher, und der Willkühr mehr unterworfen machen. — Die Bezeichnung der mittelbaren Vorstellungen durch sinnliche Zeichen hilft sehr die Aufmerksamkeit vergrößern.

§. 106.

Aus §. 104. laßen sich leicht Regeln ableiten, wie man es anzufangen habe, um die Aufmerksamkeit eines andern auf einen Gegenstand hin und von einem Gegenstande abzulenken. Regeln, die für den Erzieher, Lehrer, Redner und Demagogen von Wichtigkeit sind, und deren sich auch Gaukler und Betrüger zu ihrem Zwecke bedienen.

§. 107.

Daß unsere Vorstellungen oft nicht den gehörigen Grad der Klarheit und Deutlichkeit haben, hängt endlich

auch,

auch, wie §. 98 gezeigt, vom Mangel der Abstraktion ab. Die Abstraktion läßt nämlich Vorstellungen aus dem Bewußtsein fallen, um die Aufmerksamkeit blos auf die abgesonderten Vorstellungen zu richten, und ihr dadurch mehr Stärke zu geben.

§. 108.

Es entsteht nun die Frage: wie verschaft man seinen Vorstellungen die nöthige Klarheit und Deutlichkeit? Zur Beantwortung derselben kann man folgende Regeln rechnen:

I. Für die sinnlichen Wahrnehmungen:

Wir müssen suchen gesunde Sinneswerkzeuge zu haben, sie durch Uebung zu vervollkommnen, und ihnen durch künstliche Mittel zu Hülfe zu kommen.

Man muß den Gegenstand wo möglich von mehreren Seiten, zu wiederholtenmalen, und durch mehrere Sinne betrachten.

Man muß (dies gilt vorzüglich von den Gegenständen des Gesichts) den Gegenstand in der gehörigen Entfernung betrachten.

Man muß die gehörige Zeit bei den Gegenständen verweilen, und nicht zu schnell von einem zum andern übergehen.

Man muß seine sinnlichen Wahrnehmungen mit den sinnlichen Wahrnehmungen anderer vergleichen.

Man muß die gehörige Aufmerksamkeit auf den Gegenstand richten, und wenn die Vorstellung sehr zusammengesetzt ist, nach und nach von einem Theile zum andern fortschreiten.

Man muß sich bemühen, sein Gedächtniß zu vervollkommnen, so daß es treu reproducirt.

§. 169.

II. Für die mittelbaren Vorstellungen:

Man muß den mittelbaren Vorstellungen eine adäquate Anschauung unterlegen (ein Beispiel geben). Diese Deutlichkeit durch Beispiele nennt man **ästhetische Deutlichkeit.**

Wenn man kein Beispiel geben kann, so muß man wenigstens durch Analogie die Vorstellung deutlicher zu machen suchen.

Man muß die verworrenen zusammengesetzten Vorstellungen auflösen (Evolution).

Den höheren Begrif einer gegebenen Vorstellung aufsuchen, der nothwendig in ihm als Merkmal enthalten sein muß.

Die Nebengattungen der gegebenen Vorstellung mit ihr vergleichen, um den spezifischen Unterschied zu finden.

Die gehörige Zeit und Aufmerksamkeit auf die Vorstellungen verwenden.

Anmer-

Anmerkung.

Ueber den Unterschied zwischen der analytischen und synthetischen Deutlichkeit der Erkenntnisse und der Begriffe, über die verschiedenen Arten der Definition, und wie man sie verfertigen und prüfen könne, verweise ich auf die reine allgemeine Logik §. 58. bis §. 62. und §. 274. bis §. 287.

§. 110.

Mangel an Klarheit und Deutlichkeit verleitet uns Vorstellungen für einerlei zu halten, die doch verschieden sind, und umgekehrt, Vorstellungen für verschieden zu halten, zwischen welchen kein Unterschied statt findet.

Von

Von der Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntniß der Relation nach, und wie sie in dieser Rücksicht zu vervollkommnen.

§. 111.

Unsere Erkenntniß ist der Relation nach vollkommen, wenn sie wahr ist. Der Wahrheit steht der Irrthum entgegen. Dieser findet statt, wenn man eine Erkenntniß, die nicht wahr ist, für wahr hält. Der Grund, der zum Irrthum verleitet, heißt Schein. Man muß falsche Vorstellungen vom Irrthum unterscheiden.

§. 112.

Aus der reinen allgemeinen Logik ist bekannt, daß man die Wahrheit in die formale und materiale eintheilt. Jene besteht in der Uebereinstimmung einer Vorstellung mit den logischen Gesetzen des Denkens, diese in der Uebereinstimmung einer Vorstellung mit dem Gegenstande. — Dort ist auch gezeigt worden, daß es kein allgemeines Kriterium der materialen Wahrheit geben könne. (S. reine allgemeine Logik §. 288. bis §. 292. incl.)

§. 113.

Jeder Fehler gegen die logischen Gesetze des Denkens erzeugt den logischen Irrthum. Der Grund des logi-

logischen Irrthums heißt der **logische Schein**. Er entspringt aus Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel, und verschwindet so bald als diese auf den vorliegenden Fall geschärft wird.

§. 114.

So viel Gesetze des Denkens es also für das Bilden der Begriffe, der Urtheile und Schlüsse giebt, so vielerlei Arten logischer Irrthümer kann es auch geben. Wir übergehen alle andere Arten logischer Irrthümer, bis auf diejenigen, die gegen die Gesetze der Vernunftschlüsse gemacht werden, weil diese am häufigsten vorkommen, und am schwersten aufzulösen sind.

§. 115.

Ein Schluß, bei dem die Abweichung der richtigen Form der Schlüsse versteckt ist, nennt man einen **Trugschluß, Fehlschluß** (sophisma, cavillationem, syllogismum sophisticum, fallacem). Der Trugschluß des Zusammenhangs und der Trennung (fallacia compositionis et divisionis), das Wortspiel (fallacia figurae dictionis), die Weglassung der nöthigen Einschränkung (fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter), der Zirkel im Beweise (petitio quaesiti vel principii), die Annahme eines falschen Beweisgrundes (fallacia falsi medii, sequentiae, non caussae ut caussae, syllogismus apateticus, pseudographicus,

pseu-

pseudographema), der blos angebliche Gegenschluß (sophisma heterozetescos vel ignorationis elenchi), das trügliche Fragen (sophisma polyzetéseos) u. s. w. gehören hieher.

§. 116.

Der materialen Wahrheit steht der **materiale Schein** und der **materiale Irrthum** entgegen. Er entspringt, wenn man fälschlich etwas subjektives für objektiv hält. Er findet nur bei **Erkenntniß** der Gegenstände statt, und beruht auf einem Urtheil. — Ohne Urtheil ist also kein Irrthum möglich.

§. 117.

Da der Sinn, welcher die Anschauung eines Gegenstandes zur Erkenntniß desselben liefert, gar nicht urtheilt, so ist auch in der Anschauung, die er liefert, kein Irrthum. Dieser kann nur entspringen, in so fern die gegebene Anschauung vom Verstande zu einem Urtheile gebraucht wird. Man kann also nicht sagen, der Sinn irrt, sondern dis thut der Verstand, und aller Irrthum läßt sich am Ende darauf zurück führen, daß man subjektive Vorstellungen fälschlich für objektiv hält.

§. 118.

Zu jeder Erkenntniß, deren Wahrheit oder Falschheit ich beurtheilen will, gehört ein Urtheil. Um ein Urtheil fällen zu können, muß die Urtheilskraft, nach den in ihr gegründeten Reflektionsbegriffen, die in der reinen

allgemeinen Logik §. 137. angegeben worden, die Materie des Urtheils vergleichen, und es wird also ein eben so vielfacher Schein entstehen können, als es Arten der Reflektionsbegriffe giebt; wir werden nämlich verleitet werden können, Dinge für einerlei zu halten, die verschieden sind, und umgekehrt, Dinge für verschieden zu halten, die einerlei sind; Dinge für einstimmig zu halten, die widerstreitend sind, und umgekehrt, Dinge für widerstreitend zu halten, die einstimmig sind; das Innere für das Aeußere, und umgekehrt, das Aeußere für das Innere zu nehmen; und endlich die Form mit der Materie, und umgekehrt, die Materie mit der Form verwechseln.

§. 119.

Wir werden nunmehro die Quellen der Irrthümer angeben, und sodann zeigen müssen, wie wir uns vor Irrthum zu hüten haben.

§. 120.

Die Quellen der Irrthümer sind von doppelter Art, entweder finden sie sich in allen Menschen, sie sind denselben natürlich, oder sie sind in verschiedenen Menschen verschieden. Wir wollen die erstern zuerst betrachten.

§. 121.

Der Schein, der den Verstand zu Irrthümern verleitet, liegt entweder im Erkenntnißvermögen selbst, oder wird durch Erfahrung erkannt.

§. 122.

Die Kritik des Erkenntnißvermögens, oder wie Kant sie nennt, die Kritik der reinen Vernunft hat zum Endzweck, die im Erkenntnißvermögen selbst gegründeten Vorstellungen a priori vollständig darzulegen, und das Gebiet der Anwendung derselben zu zeigen. Sie wird uns also in den Stand setzen, den Schein aufzudecken, der auf Vorstellungen a priori beruht.

§. 123.

Die im Anschauungsvermögen (Sinnlichkeit) gegründeten Vorstellungen a priori sind Raum und Zeit; jener, als die nothwendige Form aller Anschauungen des äußern, diese als die nothwendige Form aller Anschauungen des innern, und also auch des äußern Sinnes, folglich die Form aller Anschauungen überhaupt. — Hieraus ergiebt sich nun, daß alle Anschauungen von Gegenständen uns diese Gegenstände nicht an sich darstellen, sondern nur wie sie uns in der Form von Raum und Zeit erscheinen.

§. 124.

Weil nun der Raum an allen Anschauungen des äußern Sinnes, und die Zeit an allen Anschauungen überhaupt sich finden muß, so kann man leicht ohne Zurechtweisung der Kritik der reinen Vernunft verleitet werden, den Dingen an sich, Raum und Zeit als Merk-

male beizulegen, und Erscheinungen für Dinge an sich zu nehmen.

§. 125.

Die im Verstande gegründeten reinen Begriffe (Prädikamente [Kategorieen] und Prädikabilien) dienen zum Denken eines Gegenstandes, geben aber nur Erkenntniß, in so fern uns ein objektives Mannigfaltiges gegeben ist, was dadurch verbunden werden kann. Hier kann also ein Irrthum entspringen, wenn man mit diesen Begriffen das Gebiet der Erfahrung verlaßen, und übersinnliche Gegenstände durch sie erkennen will, denn durch sinnliche Wahrnehmungen allein, wird uns ein objektives Mannigfaltiges gegeben. — Ein gleiches gilt von den im Verstande gegründeten Grundsätzen a priori.

§. 126.

So können auch die in der Urtheilskraft gegründeten Reflektionsbegriffe zu Irrthümern Veranlaßung geben, wenn man Begriffe mit Anschauungen verwechselt, und die Reflektionsbegriffe bei beiden auf gleiche Art brauchen will.

§. 127.

Endlich, liegen auch in der spekulativen Vernunft Maximen, die nicht zur Erkenntniß der Gegenstände dienen sollen, sondern die nur dem Verstande bei seiner Thätigkeit die Regel vorschreiben, (nicht konstitutiv, sondern

nur regulativ sind). Braucht man diese nun, um übersinnliche Gegenstände dadurch zu erkennen, so mißversteht man die Vernunft, und macht subjektive Grundsätze zu objektiven. Der hieraus entsprungene Schein wird von Kant der transcendentale genannt. Die Vernunft kann ihn zwar aufdecken, und hindern daß er nicht schade, daß er aber zu sein aufhöre, wie der logische Schein wenn er aufgedeckt ist, das kann sie nicht bewirken.

§. 128.

Der empirische Schein, den wir durch Erfahrung erkennen, findet sich bei dem empirischen Gebrauche sonst richtiger Verstandesregeln, und entspringt durch die Urtheilskraft, die durch den Einfluß der Einbildungskraft zum Irrthum verleitet wird; wir wollen ihn jetzt nach den Vermögen des Gemüths, welche Veranlaßung dazu geben, aufstellen.

§. 129.

Von dem Scheine, der aus dem äußern Sinne entspringen kann. Der äußere Sinn bedarf körperlicher Organe, durch welche ihm Empfindungen gegeben werden. Es wird also Schein entspringen, wenn die Sinneswerkzeuge nicht im gehörigen Zustande sind, oder wenn der Gegenstand, der auf sie einwirkt, nicht unter den gehörigen Bedingungen gegeben wird. Zu diesen Bedingungen gehören z. B. eine bestimmte Entfer-

Anmerkung.

Ueber den Unterschied zwischen der analytischen und synthetischen Deutlichkeit der Erkenntnisse und der Begriffe, über die verschiedenen Arten der Definition, und wie man sie verfertigen und prüfen könne, verweise ich auf die reine allgemeine Logik §. 58. bis §. 62. und §. 274. bis §. 287.

§. 110.

Mangel an Klarheit und Deutlichkeit verleitet uns Vorstellungen für einerlei zu halten, die doch verschieden sind, und umgekehrt, Vorstellungen für verschieden zu halten, zwischen welchen kein Unterschied statt findet.

Von der Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntniß der Relation nach, und wie sie in dieser Rücksicht zu vervollkommnen.

§. 111.

Unsere Erkenntniß ist der Relation nach vollkommen, wenn sie wahr ist. Der Wahrheit steht der Irrthum entgegen. Dieser findet statt, wenn man eine Erkenntniß, die nicht wahr ist, für wahr hält. Der Grund, der zum Irrthum verleitet, heißt Schein. Man muß falsche Vorstellungen vom Irrthum unterscheiden.

§. 112.

Aus der reinen allgemeinen Logik ist bekannt, daß man die Wahrheit in die formale und materiale eintheilt. Jene besteht in der Uebereinstimmung einer Vorstellung mit den logischen Gesetzen des Denkens, diese in der Uebereinstimmung einer Vorstellung mit dem Gegenstande. — Dort ist auch gezeigt worden, daß es kein allgemeines Kriterium der materialen Wahrheit geben könne. (S. reine allgemeine Logik §. 288. bis §. 292. incl.)

§. 113.

Jeder Fehler gegen die logischen Gesetze des Denkens erzeugt den logischen Irrthum. Der Grund des logi-

logischen Irrthums heißt der **logische Schein**. Er entspringt aus Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel, und verschwindet so bald als diese auf den vorliegenden Fall geschärft wird.

§. 114.

So viel Gesetze des Denkens es also für das Bilden der Begriffe, der Urtheile und Schlüsse giebt, so vielerlei Arten logischer Irrthümer kann es auch geben. Wir übergehen alle andere Arten logischer Irrthümer, bis auf diejenigen, die gegen die Gesetze der Vernunftschlüsse gemacht werden, weil diese am häufigsten vorkommen, und am schwersten aufzulösen sind.

§. 115.

Ein Schluß, bei dem die Abweichung der richtigen Form der Schlüsse versteckt ist, nennt man einen **Trugschluß, Fehlschluß** (sophisma, cavillationem, syllogismum sophisticum, fallacem). Der Trugschluß des Zusammenhangs und der Trennung (fallacia compositionis et divisionis), das Wortspiel (fallacia figurae dictionis), die Weglassung der nöthigen Einschränkung (fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter), der Zirkel im Beweise (petitio quaesiti vel principii), die Annahme eines falschen Beweisgrundes (fallacia falsi medii, sequentiae, non caussae ut caussae, syllogismus apateticus, pseudographicus,

pseu-

pseudographema), der blos angebliche Gegenschluß (sophisma heterozetescos vel ignorationis elenchi), das trügliche Fragen (sophisma polyzetéseos) u. s. w. gehören hieher.

§. 116.

Der materialen Wahrheit steht der **materiale Schein** und der **materiale Irrthum** entgegen. Er entspringt, wenn man fälschlich etwas subjektives für objektiv hält. Er findet nur bei **Erkenntniß** der Gegenstände statt, und beruht auf einem Urtheil. — Ohne Urtheil ist also kein Irrthum möglich.

§. 117.

Da der Sinn, welcher die Anschauung eines Gegenstandes zur Erkenntniß desselben liefert, gar nicht urtheilt, so ist auch in der Anschauung, die er liefert, kein Irrthum. Dieser kann nur entspringen, in so fern die gegebene Anschauung vom Verstande zu einem Urtheile gebraucht wird. Man kann also nicht sagen, der Sinn irrt, sondern dis thut der Verstand, und aller Irrthum läßt sich am Ende darauf zurück führen, daß man subjektive Vorstellungen fälschlich für objektiv hält.

§. 118.

Zu jeder Erkenntniß, deren Wahrheit oder Falschheit ich beurtheilen will, gehört ein Urtheil. Um ein Urtheil fällen zu können, muß die Urtheilskraft, nach den in ihr gegründeten Reflektionsbegriffen, die in der reinen

allgemeinen Logik §. 137. angegeben worden, die Materie des Urtheils vergleichen, und es wird also ein eben so vielfacher Schein entstehen können, als es Arten der Reflektionsbegriffe giebt; wir werden nämlich verleitet werden können, Dinge für einerlei zu halten, die verschieden sind, und umgekehrt, Dinge für verschieden zu halten, die einerlei sind; Dinge für einstimmig zu halten, die widerstreitend sind, und umgekehrt, Dinge für widerstreitend zu halten, die einstimmig sind; das Innere für das Aeußere, und umgekehrt, das Aeußere für das Innere zu nehmen; und endlich die Form mit der Materie, und umgekehrt, die Materie mit der Form verwechseln.

§. 119.

Wir werden nunmehro die Quellen der Irrthümer angeben, und sodann zeigen müssen, wie wir uns vor Irrthum zu hüten haben.

§. 120.

Die Quellen der Irrthümer sind von doppelter Art, entweder finden sie sich in allen Menschen, sie sind denselben natürlich, oder sie sind in verschiedenen Menschen verschieden. Wir wollen die erstern zuerst betrachten.

§. 121.

Der Schein, der den Verstand zu Irrthümern verleitet, liegt entweder im Erkenntnißvermögen selbst, oder wird durch Erfahrung erkannt.

§. 122.

§. 122.

Die Kritik des Erkenntnißvermögens, oder wie Kant sie nennt, die Kritik der reinen Vernunft hat zum Endzweck, die im Erkenntnißvermögen selbst gegründeten Vorstellungen a priori vollständig darzulegen, und das Gebiet der Anwendung derselben zu zeigen. Sie wird uns also in den Stand setzen, den Schein aufzudecken, der auf Vorstellungen a priori beruht.

§. 123.

Die im Anschauungsvermögen (Sinnlichkeit) gegründeten Vorstellungen a priori sind Raum und Zeit; jener, als die nothwendige Form aller Anschauungen des äußern, diese als die nothwendige Form aller Anschauungen des innern, und also auch des äußern Sinnes, folglich die Form aller Anschauungen überhaupt. — Hieraus ergiebt sich nun, daß alle Anschauungen von Gegenständen uns diese Gegenstände nicht an sich darstellen, sondern nur wie sie uns in der Form von Raum und Zeit erscheinen.

§. 124.

Weil nun der Raum an allen Anschauungen des äußern Sinnes, und die Zeit an allen Anschauungen überhaupt sich finden muß, so kann man leicht ohne Zurechtweisung der Kritik der reinen Vernunft verleitet werden, den Dingen an sich, Raum und Zeit als Merk-

male beizulegen, und Erscheinungen für Dinge an sich zu nehmen.

§. 125.

Die im Verstande gegründeten reinen Begriffe (Prädikamente [Kategorieen] und Prädikabilien) dienen zum Denken eines Gegenstandes, geben aber nur Erkenntniß, in so fern uns ein objektives Mannigfaltiges gegeben ist, was dadurch verbunden werden kann. Hier kann also ein Irrthum entspringen, wenn man mit diesen Begriffen das Gebiet der Erfahrung verlaßen, und übersinnliche Gegenstände durch sie erkennen will, denn durch sinnliche Wahrnehmungen allein, wird uns ein objektives Mannigfaltiges gegeben. — Ein gleiches gilt von den im Verstande gegründeten Grundsätzen a priori.

§. 126.

So können auch die in der Urtheilskraft gegründeten Reflektionsbegriffe zu Irrthümern Veranlaßung geben, wenn man Begriffe mit Anschauungen verwechselt, und die Reflektionsbegriffe bei beiden auf gleiche Art brauchen will.

§. 127.

Endlich, liegen auch in der spekulativen Vernunft Maximen, die nicht zur Erkenntniß der Gegenstände dienen sollen, sondern die nur dem Verstande bei seiner Thätigkeit die Regel vorschreiben, (nicht konstitutiv, sondern nur

nur regulativ sind). Braucht man diese nun, um über- sinnliche Gegenstände dadurch zu erkennen, so mißversteht man die Vernunft, und macht subjektive Grundsätze zu objektiven. Der hieraus entsprungene Schein wird von Kant der transcendentale genannt. Die Vernunft kann ihn zwar aufdecken, und hindern daß er nicht schade, daß er aber zu sein aufhöre, wie der logische Schein wenn er aufgedeckt ist, das kann sie nicht bewirken.

§. 128.

Der empirische Schein, den wir durch Erfahrung erkennen, findet sich bei dem empirischen Gebrauche sonst richtiger Verstandesregeln, und entspringt durch die Urtheilskraft, die durch den Einfluß der Einbildungskraft zum Irrthum verleitet wird; wir wollen ihn jetzt nach den Vermögen des Gemüths, welche Veranlaßung dazu geben, aufstellen.

§. 129.

Von dem Scheine, der aus dem äußern Sinne entspringen kann. Der äußere Sinn bedarf körperlicher Organe, durch welche ihm Empfindungen gegeben werden. Es wird also Schein entspringen, wenn die Sinneswerkzeuge nicht im gehörigen Zustande sind, oder wenn der Gegenstand, der auf sie einwirkt, nicht unter den gehörigen Bedingungen gegeben wird. Zu diesen Bedingungen gehören z. B. eine bestimmte Entfer-

können uns am Ende selbst überreden, daß wir Recht haben.

9) Wir wollen eine Erkenntniß nicht untersuchen, weil wir fürchten, das Gegentheil, das uns unangenehm ist, möchte wahr sein; auch kann diese Furcht, bei unserer Untersuchung etwas zu finden, was uns unangenehm ist, uns bei unserer Untersuchung unvermerkt zu Irrthümern verleiten.

§. 137.

Wie das Begehrungsvermögen uns zu Irrthümern verleitet, zeigen folgende Sätze:

1) Einen Gegenstand, den wir begehren, halten wir für wahrscheinlich; wir glauben leicht, was wir wünschen.

2) Wir richten unsere Aufmerksamkeit nur auf die Gegenstände, die ein Interesse für uns haben, und nehmen daher andere Gegenstände gar nicht, oder doch nicht so deutlich wahr.

3) Wir verweilen länger bei einem Gegenstande, der mit unsern Neigungen übereinstimmt, und eilen bei andern Vorstellungen schneller vorüber.

4) Wenn wir in Leidenschaft sind, hindert uns dies unser Erkenntnißvermögen gehörig und richtig zu gebrauchen.

5) Wir können Enthusiasten und Phantasten durch unsere Begierden werden.

6) Wir

6) Wir verwechseln oft, das was da sein sollte, und das was da ist, mit einander.

7) Wir verwechseln das Moralischgute mit dem Nützlichen.

8) Unser Hang zur Trägheit und Bequemlichkeit hindert uns die zur Erfahrung der Wahrheit nöthige Thätigkeit anzuwenden.

9) Uebertriebene Begierde viel zu wissen verleitet uns oft zu übereilten Urtheilen.

10) Unsere Eigenliebe hindert uns an der Prüfung unserer Erkenntnisse, und an der Vergleichung derderselben mit den Erkenntnissen anderer.

11) Die Sucht, sich einen Namen zu machen, treibt zu paradoxen Behauptungen; und die Bemühung Paradoxen vorzubringen, verleitet zu Irrthum.

§. 138.

Endlich hat auch die Beschaffenheit unsers Körpers einen großen Einfluß auf unser Erkenntnißvermögen.

§. 139.

Die besondern Gründe, die Schein erregen, und die in verschiedenen Menschen verschieden angetroffen werden, sind ungefähr folgende:

1) Die besondern Schwächen der Verstandeskräfte, und die Krankheiten desselben, die theils dauernd,

theils

theils vorübergehend sind, dahin gehören Einfalt, Dummheit, Seichtheit, Stumpfheit, Gedankenlosigkeit, Wahnsinn, Wahnwitz, Phantasterei, Enthusiasmus, Schwärmerei, Blödsinn, phlegmatischer Indifferentismus u. s. w. (Man vergleiche meinen kurzen Abriß der Erfahrungsseelenlehre, in dem Abschnitt von den widernatürlichen Zuständen der Seele.)

§. 140.

2) Die besondere Lage, worin jeder sich befindet, sein Alter, sein Temperament, seine Erziehung, der ihm ertheilte Unterricht, seine Neigungen, seine Gewohnheiten, sein Stand, die Nation unter der er lebt, die Regierungsform der er unterworfen ist, das Klima in dem er lebt u. s. w.

§. 141.

Die angewandte allgemeine Logik muß aber nicht blos die Quellen des Scheins und des Irrthums aufdecken, sondern sie muß auch die Mittel gegen den Irrthum angeben. Wir werden am besten bei dieser Darlegung eben den Gang nehmen, den wir bei Aufstellung des Scheins genommen haben.

§. 142.

Der logische Schein wird durch Aufmerksamkeit auf die logischen Gesetze des Denkens aufgedeckt, und verschwindet, so bald man ihn entdeckt hat. Die Lehre

von

von den Schlüssen aus der reinen allgemeinen Logik muß vorzüglich hier angewandt werden.

§. 143.

Der Irrthum, daß man Raum und Zeit, die nur von Gegenständen gelten, in so fern wir sie anschauen, auf Dinge an sich anwendet, daß man die reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze über die Erfahrung hinaus ausdehnen will, daß man Dinge an sich mit Erscheinungen verwechselt, und die regulativen Principien der Vernunft konstitutiv braucht, muß in der Kritik der reinen Vernunft aufgedeckt werden, und obgleich der Schein bei seiner Erkenntniß nicht verschwindet, so können wir doch vermeinen, daß er keinen Einfluß auf unsere Erkenntniß habe.

§. 144.

Was den empirischen Irrthum betrift, so ist der Schein zuweilen von der Art, daß er verschwindet, sobald man ihn aufgedeckt hat, dann nennt man ihn **Betrug der Sinne.** Zuweilen aber bleibt er doch, obgleich der Irrthum gehoben ist, dann heißt er **Illusion der Sinne.**

§. 145.

1) Mittel gegen die Irrthümer, die aus dem Scheine, den der äußere Sinn erregt, entspringen können:

a) Man muß untersuchen, ob unsere Organe gesund und in dem gehörigen Zustande sind, und

wenn

wenn dies nicht der Fall ist, sie heilen, oder ihnen durch künstliche Mittel zu Hülfe kommen. Wenn ein Objekt bei verschiedenen Menschen verschiedene Vorstellungen hervorbringt, so ist widernatürliche Beschaffenheit des Sinneswerkzeugs zu vermuthen, und zwar wird sie bei dem am wahrscheinlichsten zu vermuthen sein, mit dem die wenigsten übereinstimmen.

§. 146.

b) Man muß den zu betrachtenden Gegenstand in die zum Sinne angemessene Lage bringen.

c) Den Gegenstand zu mehreren Zeiten, und aus mehreren Standpunkten, und wo möglich durch mehrere Sinne untersuchen.

d) Verhindern, daß keine andere Vorstellung unsere Aufmerksamkeit störe.

e) Wir müssen auf unsere Wahrnehmungen die nöthige Zeit verwenden.

f) Untersuchen, ob die auf einer sinnlichen Wahrnehmung beruhende Erkenntniß keiner schon erkannten Wahrheit widerspricht.

g) Wir müssen wohl unterscheiden, was der Sinn uns lehrt, und was wir durch Schlüsse hinzugefügt haben.

h) Den organischen Schein entdeckt man durch Vergleichung seiner Wahrnehmung mit den Wahrnehmungen anderer.

Anmer-

Anmerkung.

Wenn sowohl in diesem als im folgenden §. die Vergleichung einer auf sinnlicher Wahrnehmung beruhenden Erkenntniß, mit andern Wahrheiten, als Mittel, den etwa obwaltenden Schein zu entdecken, vorgeschlagen wird, so muß man ja darauf sehen, daß man zum Prüfstein wirklich eine Wahrheit nehme.

§. 147.

2) Um zu verhüten, daß die durch den innern Sinn gegebene Anschauungen nicht zu Irrthümern verleiten, indem man das subjektive in ihnen fälschlich für objektiv hält; muß man seine Aufmerksamkeit auf die gegebene Anschauung richten, alle andern Vorstellungen aus dem Bewußtsein fallen lassen, untersuchen, ob nicht ein vorhergegangener Zustand des Gemüths Einfluß auf den gegenwärtigen habe, den schnell vorübergehenden Zustand entweder länger im Bewußtsein halten, oder ihn, entweder durch den Gegenstand oder durch die Einbildungskraft, mehreremale nach einander ins Bewußtsein bringen. Widerspricht die auf der Wahrnehmung des innern Sinnes beruhende Erkenntniß einer Wahrheit, so wird sie eben dadurch für Schein erklärt.

§. 148.

3) Mehrere und größere Schwierigkeiten finden sich bei der Aufdeckung des Scheins und Hebung des Irr-

thums, der in der Einbildungskraft seinen Grund hat; folgende Regeln scheinen die zweckmäßigsten zu sein:

a) Man gebe den sinnlichen Wahrnehmungen, mit denen sich Vorstellungen der Einbildungskraft verbinden, eine größere Lebhaftigkeit, welches dadurch geschieht, daß man seine Aufmerksamkeit auf die sinnlichen Wahrnehmungen verstärkt, oder den sinnlichen Gegenstand vor mehrere Sinne bringt.

b) Man rufe die verdunkelten Vorstellungen von neuem ins Bewußtsein zurück, und verhindere so viel man kann den Einfluß der Einbildungskraft.

c) Man folge nicht dem Hange der Einbildungskraft, von einer Vorstellung schnell zur andern überzugehen.

d) Man untersuche, ob die verbundenen Vorstellungen, die wir für objektiv verbunden halten, nicht blos nach dem Gesetze der Association durch die Einbildungskraft aneinander gereihet sind.

e) Findet sich bei den gegebenen sinnlichen Vorstellungen Widerspruch mit ausgemachten Wahrheiten, so können sie unmöglich allein durch den Gegenstand gegeben, sondern es muß ihnen durch die Einbildungskraft etwas beigemischt sein.

f) Sollte sich bei mehrerer Untersuchung ergeben, daß die Anschauung unmöglich durch den Sinn gegeben werden kann, so ist sie auf Rechnung der Einbildungskraft zu schreiben.

g) Je sonderbarer und je mehr die sinnliche Wahrnehmung von dem gewöhnlichen abweichend ist, desto mehr sei man aufmerksam, zu untersuchen, ob die Einbildungskraft sich nicht thätig dabei bewiesen.

h) Man wende allen Fleiß an, daß die Einbildungskraft nicht regellos oder zügellos werde.

i) Man suche sein Gedächtniß durch Uebung zu vervollkommnen, und hüte sich, demselben zu sehr zu vertrauen.

§. 149.

Die Regeln, die dazu dienen sollen, den Verstand in weiterer Bedeutung von Irrthümern abzuhalten, sind ungefähr folgende: Man suche sich die gehörigen Vorerkenntnisse zu verschaffen, man übereile sich nicht beim Bilden der Begriffe, beim Urtheilen und Schließen, und schiebe, wo noch nicht hinlängliche Erkenntnißgründe vorhanden sind, sein Urtheil auf; man denke, wo es angeht, selbst, und folge nicht blindlings Autoritäten; man denke sich an die Stelle jedes andern, und denke immer mit sich selbst einstimmig.

§. 150.

Die Maxime selbst zu denken, und nicht blindlings Autoritäten anderer zu folgen, ist die Maxime einer niemals passiven Vernunft. Der Hang zur passiven Vernunft heißt Vorurtheil. Befreiung von Vorurtheilen heißt Aufklärung, daher heißt die Maxime der nicht passiven Vernunft auch die Maxime der vorurtheilsfreien oder aufgeklärten Denkart.

 §. 151.

§. 151.

Man muß die Vorurtheile von den vorläufigen Urtheilen unterscheiden. (S. reine allgem. Logik §. 301.) Sie beruhen auf subjektiven Gründen, die man fälschlich, weil man nicht prüft, für objektiv hält, unterscheiden sich aber von den falschen Urtheilen überhaupt dadurch, daß man aus ihnen andere Urtheile ableitet. In der weitern Auseinandersetzung sollen die vorzüglichsten Vorurtheile angegeben werden.

§. 152.

Alle Vorurtheile beruhen am Ende auf Trägheit, Gewohnheit, und Neigung oder Abneigung. Sie sind entweder ursprüngliche oder abgeleitete, die letztern sind aus den erstern entsprungen. Zu den Vorurtheilen des gebildeten Mannes gehören die Sentenzen, zu denen des gemeinen Mannes die Sprüchwörter.

§. 153.

Ein Vorurtheil kann zuweilen auf wahre Urtheile führen, allein es ist als Maxime der passiven Vernunft stets verwerflich, und stiftet mehr Schaden als selbst Unwissenheit stiftet.

§. 154.

Die Maxime, die Gegenstände nicht blos aus unserm subjektiven, sondern aus einem allgemeinen Standpunkte zu betrachten, daß wir uns in die Stelle anderer versetzen, und so über unser eigenes Urtheil re-

flekti-

flektiren, heißt die Maxime der erweiterten Denkart, der die Maxime der bornirten Denkart entgegengesetzt ist. — Die Maxime, jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken, heißt die Maxime der konsequenten Denkart, ihr steht die Inkonsequenz entgegen. Selbst denken ist Maxime des Verstandes (in engerer Bedeutung); aus einem allgemeinen Standpunkte denken, Maxime der Urtheilskraft; konsequent denken Maxime der Vernunft.

§. 155.

Die Regeln zur Vermeidung der Irrthümer und Aufdeckung des Scheins für den Verstand in engerer Bedeutung, für die Urtheilskraft und für die Vernunft, werden sich aus dem, was in den vorhergehenden §§. gesagt ist, leicht herleiten laßen.

§. 156.

Um die symbolischen Irrthümer zu vermeiden, welche daraus entspringen, daß wir unsere Gedanken durch sinnliche Zeichen bezeichnen müssen, um sie fest zu halten und mitzutheilen, befolge man folgende Regeln: Man gebe den Worten eine so bestimmte Bedeutung, als möglich, und suche ihre bestimmte Bedeutung zu erfahren; man halte die Gegenstände deshalb noch nicht für einerlei, weil sie mit einerlei Zeichen bezeichnet werden, und für verschieden, wenn sie mit verschiedenen Zeichen be-

zeichnet werden; man verwechsele nicht die Verbindung der Zeichen mit der Verbindung des Bezeichneten; man unterscheide endlich die uneigentlichen Ausdrücke von den eigentlichen.

§. 157.

Da das Gefühl der Lust und Unlust auf unser Erkenntnißvermögen Einfluß hat, und dasselbe von der Wahrheit abführen kann, so wird die angewandte allgemeine Logik auch Vorschriften geben müssen, die dadurch möglichen Irrthümer zu vermeiden. Dahin werden nun folgende Regeln gehören:

1) Man suche alle Affekten bei der Untersuchung der Gegenstände zu vermeiden.

2) Man versetze sich in den Zustand eines andern, um sicher zu sein, daß unser Gefühl auf unser Urtheil keinen Einfluß gehabt hat.

3) Man laße sich durch Unlust, die ein Gegenstand in uns erregt, nicht abhalten, sein Urtheil über denselben zu prüfen.

4) Man vermeide den Enthusiasmus.

5) Man unterscheide das Angenehme, Schöne, Gute und Nützliche von einander.

6) Man frage bei seinen Untersuchungen der Wahrheit nie, wohin wird das führen.

7) Man hüte sich, daß das Gefühl nicht verleite zu schnell zu urtheilen.

8) Man

8) Man schätze die Wahrheit über alles, und laße sich durch kein Gefühl (z. B. der Schaam) abhalten, sie zu suchen.

§. 158.

Aehnliche Regeln laßen sich auch für das Begehrungsvermögen geben:

1) Man lerne sich und seine Neigungen und Leidenschaften kennen, um auf den Einfluß derselben wachen zu können.

2) Man sei mißtrauisch gegen Resultate, die mit unsern Wünschen übereinstimmen.

3) Man hüte sich, durch seine Neigungen sich abhalten zu laßen, den Gegenstand gehörig und von allen Seiten zu prüfen.

4) Man wähle zum Untersuchen nicht den Zustand der Leidenschaft, sondern den des ruhigen Nachdenkens.

5) Man überwinde seinen Hang zur Trägheit.

6) Man setze seiner Begierde zur Vielwisserei Gränzen.

7) Man laße seiner Eigenliebe keinen Einfluß auf sein Urtheil.

8) Man hüte sich vor Paradoxensucht.

---

§. 163.

Das Wissen ist unveränderlich, der nothwendige Vernunftglaube muß ebenfalls unveränderlich sein, alle andern Arten des Fürwahrhaltens können subjektiv eine Veränderung leiden, wenn anders die Natur des erkannten Objekts diesem nicht entgegen ist.

§. 164.

Die Gewißheit selbst ist von doppelter Art, entweder **theoretisch** oder **moralisch**, die erstere beruht auf Erkenntnißgründen, und von dieser ist eigentlich nur in der Logik die Rede; ein Satz hat moralische Gewißheit, wenn die Pflicht ihn anzunehmen gebietet. Sehr oft belegen wir die Wahrscheinlichkeit oder auch das Fürwahrhalten aus subjectiv hinreichenden Gründen mit dem Namen der moralischen Gewißheit. Die theoretische Gewißheit, die wir künftig schlechthin Gewißheit nennen werden, ist entweder **assertorisch** oder **apodiktisch**. Dieß führt Nothwendigkeit bei sich, jene nicht.

§. 165.

Das Wissen ist entweder rational oder empirisch. Jenes findet bei Erkenntnissen a priori, dieß bei Erfahrungserkenntnissen statt. Das rationale Wissen ist entweder rein a priori, oder nicht. Im ersten Fall ist die Form und die Materie des Urtheils der Erkenntniß a priori gegeben, im zweiten Fall ist die Materie des Urtheils empirisch, die Forn desselben aber, die strenge

Allge-

Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führt, hat ihren Ursprung a priori.

§. 166.

Die materialen Erkenntnisse sind entweder philosophisch oder mathematisch (s. reine allgem. Logik §. 307). Beide haben einen gleichen Grad der Gewißheit, sie führen beide Nothwendigkeit bei sich (sind apodiktisch gewiß), allein die Art derselben ist verschieden. Diese hat **Evidenz**, die andere nicht. Man kann daher die mathematische Form nicht genau auf die Philosophie übertragen, und der Ausdruck, eine Erkenntniß ist mathematisch gewiß, wird von philosophischen Erkenntnissen unrichtig gebraucht.

§. 167.

Die Gewißheit einer rationalen Erkenntniß ist nun entweder unmittelbar oder mittelbar. Im ersten Fall ist der Satz ein **Grundsatz**, ein **indemonstrabler** Satz, im zweiten ein **abgeleiteter** Satz. Zur Gewißheit eines abgeleiteten Satzes gehört, daß ich den Grund, aus dem er abgeleitet ist, für gewiß erkenne, und daß ich von der Richtigkeit der Ableitung aus demselben überzeugt bin; die Wahrheit eines abgeleiteten Satzes wird **bewiesen**.

§. 168.

Die empirischen Erkenntnisse, die nur assertorische Gewißheit haben können, beruhen entweder auf einer

eige-

eigenen Erfahrung, oder auf der Erfahrung eines andern. Was die Gewißheit unserer eigenen Erfahrung, die Möglichkeit des Irthums bei derselben, und die Mittel, ihnen vorzubeugen, und also auch die davon abhängende Gewißheit betrift, so ist davon im vorhergehenden Abschnitt weitläuftig geredet worden.

§. 169.

Zeugniß in weiterer Bedeutung ist die Aussage eines andern, daß er etwas für wahr halte. Das Fürwahrhalten auf das Zeugniß eines andern ist der **historische** Glaube. Wer ein Zeugniß ablegt heißt ein **Zeuge**. Empirische Erkenntnisse können als Zeugniß angenommen werden, und dann beruht dies Zeugniß am Ende auf einer unmittelbaren Erfahrung, die ein anderer gemacht hat. Vernunfterkenntnisse können als solche nicht auf Zeugniß beruhen, oder sie werden subjektiv historisch. Da ein jeder die Vernunfterkenntnisse aus sich selbst hervorbringen kann, so muß die eigne Untersuchung derselben, wenn man sie auf Treu und Glauben annimmt, bedingt unmöglich sein. Vom historischen Glauben wird weiter unten ausführlich geredet werden.

§. 170.

Der zweite Grund des Fürwahrhaltens ist der **Glaube**. In der reinen allgemeinen Logik haben wir §. 304. den Glauben in den moralischen, pragmatischen, historischen und doktrinalen eingetheilt. Der unbedingte morali=

moralische Glaube hat den Vorzug vor allen andern, daß der subjektive Grund des Fürwahrhaltens von einem Zwecke herrührt, den wir nicht aufgeben können und dürfen, und also ist er unbedingt nothwendig.

§. 171.

Diese Arten des Glaubens gelten nur so lange, bis kein Wissen an ihre Stelle tritt; denn wenn das Wissen denselben widerspricht, so muß der Glaube aufgegeben werden, und stimmt es mit ihnen überein, so wird der Glaube überflüßig. — Ein Glaube wird also nur dann erst sicher sein, wenn wir überzeugt sind, in Rücksicht des geglaubten Gegenstandes könne nie ein Wissen statt finden.

§. 172.

Ein Glaube heißt **blind**, wenn er ohne alle Gründe statt findet, **unvernünftig**, wenn ihm unwiderlegliche Gründe entgegen stehen. — Die Gründe des Glaubens sind nicht allemal mittheilbar, weil sie auch dunkle Vorstellungen sein können (s. §. 161.). — Das, was geglaubt wird, muß **möglich** sein.

§. 173.

Der historische Glaube, wozu man in weiterer Bedeutung auch den doktrinalen Glauben zählt (s. §. 164.), beruht auf Zeugnissen. Der Zeuge ist entweder ein **unmittelbarer**, oder ein **mittelbarer**; den ersteren pflegt man bei Gegenständen der Erfahrung einen Augen-

genzeugen (testem ocularem), den andern einen Ohrenzeugen (testem auritem) zu nennen.

§. 174.

Ein Zeuge heißt glaubwürdig, wenn vernünftige Gründe vorhanden sind, das Zeugniß desselben für wahr zu halten; er heißt verdächtig, wenn vernünftige Gründe vorhanden sind, sein Zeugniß in Zweifel zu ziehen; er heißt verwerflich, wenn sein Zeugniß offenbar falsch ist. — Die Gewißheit einer Erkenntniß, die auf Zeugnissen beruht, nennt man auch historische Gewißheit.

§. 175.

Wenn ein Zeugniß glaubwürdig sein soll, so muß der Gegenstand, den es betrift, ein Gegenstand möglicher Erkenntniß sein, und das Zeugniß darf weder sich selbst, noch andern schon bekannten Wahrheiten widersprechen, auch muß es zureichende Gründe haben. Dies gehört zur formalen Wahrheit des Zeugnisses.

§. 176.

Soll ein Zeuge glaubwürdig sein, so muß er die Wahrheit haben sagen können, und sie auch haben sagen wollen. Das erstere heißt Tüchtigkeit des Zeugen (dexteritas testis), das andere Aufrichtigkeit (sinceritas).

§. 177.

Zur Tüchtigkeit eines Zeugen gehört die Fähigkeit, die bezeugte Sache zu erkennen, und die Erkenntniß

gehö-

gehörig und richtig zu bezeichnen. Diesem steht also entweder Mangel an nöthigen Vorerkenntnissen oder an Verstandeskräften, und bei Erfahrungsgegenständen Mangelhaftigkeit der Sinne; ferner Flüchtigkeit, Schläfrigkeit, Krankheit u. s. w.; endlich auch Lebhaftigkeit der Phantasie, (z. B. im Enthusiasmus) und Mangel des Gedächtnisses entgegen. Die Glaubwürdigkeit wächst, wenn der Zeuge sich sonst als ein für diese Art der Erkenntnisse tüchtiger Mann bewiesen hat, und wenn die Sache die er bezeugt, leicht erkennbar ist.

§. 178.

Zur Aufrichtigkeit eines Zeugen gehört, daß es sein wirklicher Vorsatz war, die Wahrheit zu sagen. Dieser Umstand ist am allerschwierigsten, weil es dabei auf Gesinnungen des Zeugen ankömmt. Das Zeugniß wird verdächtig, wenn der Zeuge ein Interesse hat, nicht die Wahrheit zu sagen, wenn er sonst schon als Lügner bekannt ist, wenn er die Sache nicht ausdrücklich erzählt, sondern derselben nur beiläufig erwähnt. Das Zeugniß gewinnt hingegen an Glaubwürdigkeit, wenn der Zeuge ein Interesse hatte, die Wahrheit zu sagen, wenn das gegebene Zeugniß ihm selbst schädlich war, wenn der Zeuge sonst als ein wahrheitsliebender und moralischer Mensch bekannt ist.

§. 179.

Ein unmittelbarer Zeuge verdient vor dem mittel-

baren den Vorzug. Zur Tüchtigkeit des mittelbaren Zeugen gehört, daß er das Zeugniß seines Gewährsmanns richtig verstehen, seine Glaubwürdigkeit beurtheilen, und wieder richtig darstellen kann. Je mehr ein Mittelzeuge sich von der ersten Quelle entfernt, desto zweifelhafter wird sein Zeugniß. In Rücksicht der Aufrichtigkeit gilt von ihm, was §. 178. über diesen Gegenstand gesagt worden.

§. 180.

Die Menge koordinirter Zeugnisse vermehrt die Glaubwürdigkeit des Bezeugten, vorzüglich dann, wenn alle unmittelbare Zeugen sind. Die Menge subordinirter Zeugnisse geben dem Bezeugten keine größere Glaubwürdigkeit.

§. 181.

Wird bei einem Zeugniß der unmittelbare Zeuge nicht genannt, so heißt es eine Sage. Sind die mittelbaren Zeugen gleichzeitig, so heißt es ein Gerücht, sind sie aber auf einander folgend, eine Tradition oder Ueberlieferung, die entweder mündlich oder schriftlich ist. Sie haben wegen Leichtigkeit der Verfälschung und wegen Schwierigkeit der Prüfung einen geringen Grad von Glaubwürdigkeit.

§. 182.

Kömmt das Zeugniß wirklich von dem her, dem es beigelegt wird, so heißt es authentisch (ächt); ist

es

es unverändert geblieben, so heißt es unverfälscht, ist es hingegen verändert worden, so heißt es verfälscht.

§. 183.

Wer ein Zeugniß für wahr annimmt, ohne vorher die Glaubwürdigkeit desselben gehörig untersucht zu haben, heißt leichtgläubig; wer gar keinem Zeugnisse, trotz aller Gründe für die Glaubwürdigkeit desselben, Glauben beimißt, ist ungläubig; wer bei einem Zeugnisse streng die Glaubwürdigkeit desselben untersucht, ehe er es annimmt, heißt schwergläubig.

§. 184.

Man kann auf eine doppelte Art ein Zeugniß ablegen, mündlich oder schriftlich. Bei einem schriftlichen Zeugnisse kommt es auf zwei Stücke an, auf die Untersuchung der Authenticität der ganzen Schrift sowohl, als ihrer Theile, dies ist das Geschäft der Kritik, und auf die Untersuchung ihres Sinnes, dies ist das Geschäft der Auslegungskunst (Hermeneutik).

§. 185.

Die Authenticität der ganzen Schrift muß geschlossen werden. Folgende Merkmale laßen uns schließen, daß eine Schrift dem rechtmäßigen Verfasser zugeschrieben werde:

1) Wenn der Verfasser sich entweder in der Schrift selbst, oder in einer andern, die unleugbar von ihm herrührt, nennt. Hier hängt die Glaubwürdigkeit seines eigenen

Zeugnisses über die Authenticität seiner Schrift von den Umständen ab, ob er die Wahrheit sagen wollte. Die Wichtigkeit dieses Grundes, daß der Verfasser sich selbst genannt hat, ist um so grösser, wenn es seinen Zeitgenossen nicht unbekannt bleiben konnte, daß er sich für den Verfasser ausgab, und wir doch nicht finden, daß man ihm darin widersprochen habe.

2) Wenn andere, vorzüglich gleichzeitige Schriftsteller, ihn als den Verfasser nennen. Die Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses hängt davon ab, ob sie die Wahrheit haben sagen können oder wollen. Daher haben gleichzeitige, oder doch nur wenig nach dem Verfasser lebende Zeugen vor späteren den Vorzug. Auch gewinnt die Glaubwürdigkeit durch die Anzahl der koordinirten einstimmigen Zeugen.

3) Wenn glaubwürdige Männer Stellen aus der genannten Schrift citiren, und sie dem Verfasser beilegen.

4) Wenn die Schrift selbst, in Ansehung der Schreibart, der Kenntnisse und der Gesinnungen, mit einer von dem Verfasser unleugbar herrührenden Schrift übereinstimmt.

§. 186.

Wenn alle diese im vorhergehenden §. genannten Stücke bei einer Schrift sich finden, und die angeführten Zeugnisse überdies den höchsten Grad der Glaubwürdigkeit haben, so ist an der Authenticität der Schrift

mit

mit Grund nicht zu zweifeln. 1. und 2. sind die wichtigsten Gründe für die Authenticität, 3. und 4. sind schwächer, und 4. ist für sich allein nicht hinreichend.

§. 187.

Eine Schrift ist verdächtig:

1) Wenn der Verfasser selbst sich nicht nennt, und kein gleichzeitiger oder gleich nach ihm lebender Schriftsteller seiner Erwähnung thut, obgleich sich Gelegenheit dazu findet, und blos sehr spätere Schriftsteller dem Verfasser diese Schrift beilegen.

2) Wenn Gründe vorhanden sind, weshalb man glauben kann, daß ihm die Schrift untergeschoben.

3) Wenn die Gesinnungen und Kenntnisse, die in der gedachten Schrift sich äußern, mit den anders wo geäußerten Kenntnissen des Verfassers nicht übereinstimmen.

4) Wenn die Schreibart des Verfassers in andern Schriften merklich abweicht.

§. 188.

Eine Schrift ist offenbar untergeschoben, wenn ihr ganzer Inhalt deutliche Spuren späterer Zeiten trägt, als dahin gehört: Erzählung von Begebenheiten, die späterhin sich erst ereignet, Kenntnisse, die man zur damaligen Zeit noch nicht hatte, eine Schreibart, die erwiesen spätern Ursprungs ist u. s. w.; denn durch diese

und andere Gründe wird überzeugend dargethan, daß der angebliche Verfasser unmöglich diese Schrift hat schreiben können. Ferner ist eine Schrift für untergeschoben zu erklären, wenn gleichzeitige glaubwürdige Schriftsteller sie entweder einem andern Verfasser zuschreiben, oder wenn sie sie für untergeschoben erklären; dieser letztere Grund wird um so wichtiger, mit je bessern Gründen sie ihn unterstützen.

Anmerkung.

Die Gründe, die für oder wider die Authenticität einer Schrift aus der Schrift selbst hergenommen sind, heißen **innere**, die aus andern Zeugnissen hergenommen sind, **äußere**.

§. 189.

Eine Stelle einer Schrift ist für ächt zu halten:

1) Wenn sie in der Handschrift des Verfassers sich findet.
2) Wenn sie von dem Verfasser in andern authentischen Schriften, als von ihm herrührend, genannt wird.
3) Wenn man sie in glaubwürdigen Abschriften und Abdrücken findet.
4) Wenn glaubwürdige Schriftsteller sie als ächt citiren.
5) Wenn sie in alten guten Uebersetzungen sich findet.
6) Wenn sie nothwendig zum ganzen Zusammenhange gehört.

§. 190.

§. 190.

Eine Stelle ist untergeschoben oder wenigstens höchst verdächtig:

1) Wenn sie in den ganzen Zusammenhang nicht paßt.

2) Wenn sie Dinge enthält, die man zu der Zeit noch nicht wissen konnte.

3) Wenn sie den in der Schrift selbst und anders wo geäußerten Gesinnungen und Kenntnissen des Verfassers entgegen ist.

4) Wenn die Stelle einen ganzen andern Styl hat, als die übrige Schrift.

5) Wenn sie in alten Exemplaren fehlt, und nur in neuern sich findet.

6) Wenn sie in alten guten Uebersetzungen fehlt.

7) Wenn sich Gründe finden, weshalb man sie untergeschoben oder verfälscht hat.

Anmerkung.

Eine Schrift heißt unverfälscht, ächt, wenn sie so geblieben ist, wie sie vom Verfasser herrührt (textus genuinus, integer), sie heißt verfälscht, wenn dies nicht der Fall ist (textus adulteratus, corruptus).

§. 191.

Wenn verschiedene Exemplare einer Schrift in einzelnen Stellen von einander abweichen, so nennt man dies Lesearten, Varianten (variantes lectiones). Ihre Glaubwürdigkeit kann nach äußern und innern Gründen

beurtheilt werden, auf jenen beruht das Ansehn, auf diesen die innere Güte einer Leseart.

§. 192.

Um den Text zu berichtigen, sammle man alle vorhandene Lesearten, vergleiche sie mit einander, und bestimme ihren Werth theils nach der Autorität der Handschriften, theils aus der Uebereinstimmung mit dem Zusammenhange der Denk- und Schreibart des Verfassers; man suche aus den vorhandenen Lesearten die richtigen herzustellen; dies nennt man emendiren, und wenn die Gründe der Emendation nicht aus den Zeugnissen der Handschriften hergenommen sind, kritisch konjekturiren. Um Konjekturen zu machen, muß man den Geist, den Styl und die Schriftzüge des Verfassers genau kennen.

§. 193.

Die vornehmsten Regeln der Auslegungskunst oder Hermeneutik sind folgende:

1) Der Ausleger muß eine genaue Kenntniß der Sprache haben, in welcher die zu erklärende Schrift geschrieben ist.

2) Er muß den im Buche abgehandelten Gegenstand kennen.

3) Er muß sich so viel als möglich mit allen den Dingen bekannt machen, die auf die Gedanken und Schreibart des Verfassers Einfluß gehabt haben können, und also

zum Verständnisse der Schrift dienen. Dahin gehören: die Lebensart des Verfassers, seine Denkart, und die Kenntniß seines Zeitalters, in Rücksicht auf herrschende Meinungen und Gebräuche.

4) Er muß die Eigenthümlichkeiten des Verfassers aus seinen Schriften selbst kennen lernen.

5) Man kann in der Regel annehmen, daß jeder seine Gedanken so deutlich, als es ihm nur möglich ist, habe darstellen wollen, daher ist zu vermuthen, daß der leichteste Sinn der richtige ist; man muß daher von der eigentlichen Bedeutung nicht eher abgehen, bis man hinlängliche Gründe dazu hat. Zu diesen Gründen gehört unter andern der Zweck des Verfassers seine Meinung zu verbergen.

6) Man muß sich wohl hüten dem Verfasser eine Meinung anzuraisonniren.

7) Es ist zu vermuthen, daß der Verfasser seine Ausdrücke in der gewöhnlichen Bedeutung genommen habe, oder wenn er davon abgeht, daß er doch seinem eigenen Sprachgebrauch treu bleibt.

8) Dunkle und zweifelhafte Stellen werden theils aus dem logischen und grammatischen Zusammenhang, theils aus der Absicht des Verfassers, theils durch Parallelstellen erklärt. Diese Parallelstellen sind entweder **wörtlich**, oder **sachlich**, oder **gemischt** (parallelismus verbalis, realis, mixtus), entweder

einheimisch, wenn sie von einem, oder auswärtig, wenn sie von verschiedenen Verfassern herrühren (parallelismus vel domesticus vel peregrinus). Die Wichtigkeit auswärtiger Parallelstellen hängt von der Näherung der Verfasser in Gesinnungen, Zeit und Ort ab.

9) Man muß geneigt sein, allenthalben einen vernünftigen Sinn zu finden, und ohne unleugbare Beweise nichts für leere Worte, Unsinn, widersprechend und gefährlich erklären.

10) Wenn sich in den Schriften eines und desselben Verfassers, ja wohl gar in einer und derselben Schrift, Widersprüche finden, so muß man untersuchen, ob diese Widersprüche nicht etwa blos scheinbar sind, oder ob der Verfasser nicht seine Meinung geändert habe, und ob ihn nicht Umstände bewogen, an einem Orte nicht geradezu seine Meinung zu sagen.

§. 194.

Die Auslegung theilt man in die **Uebersetzung** (versio), in die **Umschreibung** (paraphrasis) und in die **Erklärung** (commentarius). Die **Uebersetzung** trägt den Sinn der Schrift so genau als möglich in einer andern Sprache vor, als die worin die Schrift selbst geschrieben worden; die **Umschreibung** trägt den Sinn der Schrift mit mehreren Worten vor, um denselben deutlicher zu machen; die **Erklärung** setzt den Sinn der

Schrift

Schrift weitläuftiger aus einander, und fügt alles das hinzu, was zur bessern Erkenntniß desselben dienen kann. — Die Umschreibung sowohl als die Erklärung können mit der Schrift in einerlei, oder auch in verschiedenen Sprachen abgefaßt sein.]

§. 195.

In Rücksicht des Meinens, und der damit verbundenen Lehre von der Wahrscheinlichkeit, verweise ich auf das, was ich über diese Gegenstände in der reinen allgemeinen Logik §. 295. bis §. 298. gesagt habe.

§. 196.

In der reinen allgemeinen Logik ist §. 302. beiläufig der Hypothesen erwähnt, deren Betrachtung eigentlich in die angewandte allgemeine Logik gehört. Sie beruhen auf der Eingeschränktheit unserer Erkenntniß. Eine Hypothese ist der Quantität nach um so vollkommner, je mehr sich aus ihr erklären läßt, der Qualität nach, je leichter und gründlicher sich etwas aus ihr erklären läßt, der Relation nach, je weniger Hülfshypothesen sie bedarf (wenn sie Einheit hat), der Modalität nach muß sie möglich seyn.

§. 197.

Hieraus erhellt, daß eine Hypothese nur so lange gilt, als der eigentliche Erklärungsgrund nicht mit Gewißheit aufgefunden ist, und daß sie keine Gültigkeit hat, so bald sie einer erkannten Wahrheit widerspricht. Die

Hypothesen haben verschiedene Grade des Fürwahrhaltens. Das Fürwahrhalten einer Hypothese wird zum nothwendigen Glauben erhoben, wenn bewiesen werden kann, daß für uns Menschen kein anderer Erklärungsgrund möglich ist, und die Erklärung zu unsern nothwendigen Zwecken gehört.

§. 198.

Unser Fürwahrhalten wird wankend gemacht durch Zweifel und Skrupel (s. reine allg. Logik §. 309 und 319). Sie finden sich entweder bei uns, oder sie werden uns von andern gemacht.

§. 199.

Gründe gegen die Behauptung eines andern vorbringen, heißt diese bestreiten, ihm die Falschheit derselben zeigen, heißt sie widerlegen. Man unterscheidet streiten und disputiren, beide kommen darin überein, daß sie durch wechselseitigen Widerstand der Urtheile, Einhelligkeit hervorzubringen suchen, sind darin aber verschieden, daß man beim Disputiren diese Einhelligkeit nach bestimmten Begriffen als Beweisgründe zu bewirken hat, mithin objektive Begriffe als Gründe des Urtheils annimmt.

§. 200.

Ein wahrer Satz kann zwar bestritten, aber nicht widerlegt werden. — Eine Widerlegung kann nur durch Beweise geschehen.

§. 201.

§. 201.

Ueber das Disputiren laßen sich folgende Regeln geben:

1) Man bestimme genau den Satz, worüber disputirt wird, damit nicht Mißverstand oder Wortstreit (Logomachie) entstehe.

2) Man untersuche, ob der angegriffene Satz auf objektiven Gründen beruht, also eines Beweises fähig sei, und ob man über ihn disputiren kann.

3) Man verständige sich mit seinem Gegner über die Principien.

4) Man beweise entweder dem andern seinen Satz, oder widerlege seine Gegengründe.

5) In Rücksicht der Beweise selbst sind, wenn sie geführt werden können, die direkten Beweise den indirekten Beweisen vorzuziehen, weil sie Einsicht in den Gegenstand selbst verschaffen.

6) Beim Widerlegen selbst zeige man, daß die Beweise des Gegners in Form oder Materie falsch sind, oder daß sich aus ihm Sätze herleiten laßen, die unläugbaren Wahrheiten widerstreiten.

7) Noch vollkommner ist die Widerlegung, wenn man nicht blos die Falschheit der dargelegten Sätze beweist, sondern auch darthut, wie der Gegner auf diesen Irrthum gerathen.

8) Man unterscheide beim Disputiren die Widerlegung des Satzes, und die Widerlegung des für denselben vor-

vorgebrachten Beweises, die letztere ist zwar in der erstern, aber nicht umgekehrt, die erstere in der letztern enthalten.

§. 202.

Widerlegt man den andern mit subjektiven Gründen (ex concessis), so hat man ihn überredet, und die Widerlegung heißt κατ' ανθρωπον (ad hominem); widerlegt man ihn hingegen aus objektiven Gründen, so überzeugt man ihn, und die Widerlegung heißt κατ' αληθειαν (ad veritatem). Nur die letztere ist eine wahre Widerlegung. — Von den dialektischen Künsten beim Disputiren, soll in der weitern Auseinandersetzung gehandelt werden.

Weitere Auseinandersetzung
der
angewandten allgemeinen Logik.

Einleitung.

ad §. 1 und 2.

In der Einleitung zur reinen allgemeinen Logik ist gezeigt worden, daß man unter **Logik** überhaupt die Wissenschaft der Regeln des Denkens, oder welches einerlei ist, die Wissenschaft der Regeln für den richtigen Gebrauch des Verstandes, versteht. — Sie zerfällt in die **allgemeine und besondere Logik**. Jene beschäftigt sich mit dem Verstandesgebrauch überhaupt, und nimmt auf die Gegenstände, bei welchen er angewandt wird, keine Rücksicht, sie abstrahirt von **der Materie des Denkens**, und beschäftigt sich blos mit der **Form** desselben; **diese** hingegen nimmt auf die Gegenstände des Denkens Rücksicht, und modificirt darnach die Gesetze des Verstandesgebrauchs. Daher hat die allgemeine Logik Aehnlichkeit mit der allgemeinen Sprachlehre, so wie die besondere Logik Aehnlichkeit mit der Grammatik einer besondern Sprache hat. Die allgemeine Logik zerfällt in zwei Theile, in die **reine allgemeine** Logik und

in

in die angewandte allgemeine Logik. Jene hat das Denken als Denken zum Gegenstande, und betrachtet blos die formalen Gesetze, nach welchen dasselbe geschieht, sie schöpft ihre Sätze also aus dem Verstande selbst und nicht aus der Erfahrung, und hat daher den Namen der reinen allgemeinen Logik erhalten. Die angewandte allgemeine Logik aber betrachtet nicht den Verstandesgebrauch überhaupt, sondern sie hat den menschlichen Verstandesgebrauch zum Gegenstande. Sie kömmt zwar mit der reinen allgemeinen Logik darin überein, daß beide von der Materie des Denkens ganz abstrahiren, also auf keinen bestimmten Gegenstand sehen, wie dies die besondere Logik thut, aber die angewandte allgemeine Logik unterscheidet sich darin von der reinen, daß sie auf die Bedingungen Rücksicht nimmt, unter welchen der Mensch die Funktionen des Denkens verrichten kann. So werden z. B. in der reinen allgemeinen Logik die Gesetze für die formale Wahrheit überhaupt dargelegt, und wenn man gezeigt hat, daß es nicht mehr und nicht weniger als die in derselben aufgestellten drei Hauptsätze für die formale Wahrheit geben kann, so ist geschehen, was in der reinen allgemeinen Logik geschehen konnte. Hierbei aber darf die angewandte allgemeine Logik nicht stehen bleiben, sie muß zeigen, unter welchen subjektiven Bedingungen der Mensch zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt, was sich ihm für Hindernisse

in

in den Weg stellen, was ihn zu Irrthümern verleiten könnte, und wie er es anzufangen habe, diese Hindernisse aus dem Wege zu räumen und sich vor Irrthümern zu hüten oder die vorhandenen zu verbessern. Die reine allgemeine Logik, um noch ein Beispiel zu geben, zeigt wie viel Arten des Fürwahrhaltens es giebt, lehrt uns den Unterschied zwischen Meinen, Glauben und Wissen; die angewandte allgemeine Logik hingegen, fügt noch hinzu, unter welchen Bedingungen das menschliche Meinen, Glauben und Wissen sich findet, ob und unter welchen Umständen man den Grad des Fürwahrhaltens erhöhen könne u. s. w. — Da die Bedingungen, unter welchen der menschliche Verstandesgebrauch statt findet, nur durch sinnliche Wahrnehmung (Erfahrung) erkannt werden können, so wird die angewandte allgemeine Logik keinen Theil der reinen allgemeinen Logik ausmachen können, sondern eine für sich bestehende Wissenschaft sein. Sie erhält den Namen der angewandten allgemeinen Logik, weil sie die Sätze der reinen allgemeinen Logik für den Verstandesgebrauch überhaupt auf den menschlichen Verstandesgebrauch anwendet. Eben so werden in der reinen Mechanik die Gesetze der Bewegung überhaupt vorgetragen, da hingegen in der angewandten Mechanik die Gesetze der Bewegung auf wirklich bestimmte Körper in der Erfahrung, z. B. auf die Wasserräder einer Mühle, angewandt werden.

ad §. 3.

Da die angewandte allgemeine Logik Regeln für einen bestimmten Verstandesgebrauch (den menschlichen) enthält, so ist natürlich, daß sie die Kenntniß der Gesetze für den Verstandesgebrauch überhaupt voraussetzt, d. h. der Vortrag der angewandten allgemeinen Logik muß auf den Vortrag der reinen allgemeinen Logik folgen, und kann demselben nicht vorangehen; so wie die angewandte Mechanik der reinen nicht vorangeschickt werden kann, weil man doch erst die Gesetze der Bewegung überhaupt kennen muß, ehe man von den Gesetzen der Bewegung der Wasserräder bei den Mühlen sprechen kann.

ad §. 4.

Der Grad der Gewißheit eines Satzes hängt von der Quelle seiner Erkenntniß ab. Wird er a priori erkannt, d. h. ist er in dem Gemüthe selbst gegründet, so führt er apodiktische (unwidersprechliche) Gewißheit bei sich, er ist streng allgemein und nothwendig. Beruht der Satz hingegen auf sinnlicher Wahrnehmung, ist er empirischen Ursprungs, so kann er auch nur den Grad der Gewißheit haben, den Erfahrung gewährt, d. h. er kann assertorisch, aber nicht apodiktisch sein, nicht strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führen; höchstens kann ihm comparative Allgemeinheit zukommen. Nun erfordert die angewandte allgemeine Logik die Kenntniß der subjektiven Bedingungen des menschlichen

Den-

Denkens, welche nur aus der Erfahrung erkannt werden können, sie zeigt die Hindernisse, die sich dem richtigen Verstandesgebrauche des Menschen entgegenstellen, und wie diesen abzuhelfen, alles Dinge, deren Erkenntniß empirischen Ursprungs ist; daher wird die angewandte allgemeine Logik auch nicht, wie die reine allgemeine Logik, ihre Sätze apodiktisch beweisen können, sondern ihre Gründe aus der Erfahrung entlehnen müssen; folglich auch nicht, wie die reine allgemeine Logik, auf strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit Anspruch machen können.

ad §. 5.

Eine Wissenschaft, deren Sätze von einer andern zum Behuf ihrer Erkenntniß angewandt worden, heißt in dieser Rücksicht eine **Hülfswissenschaft**; so ist die Geometrie eine Hülfswissenschaft für die Baukunst, die Anatomie eine Hülfswissenschaft für die Chirurgie u. s. w. Da nun die reine allgemeine Logik blos das Denken als Denken (das Denken seiner Form nach) betrachtet, so bedarf sie keiner Hülfswissenschaft, sondern man braucht blos die Funktionen des Verstandes zu zergliedern, und die Gesetze aufzusuchen, nach welchen der Verstand seine Verrichtungen anstellt. Bei ihren Beispielen, sie mag sie nun aus dem gemeinen Verstandesgebrauch oder aus Wissenschaften entlehnen (welches erstere aber doch dem letztern vorzuziehen ist), sieht sie gar nicht auf den Inn-

halt, sondern einzig und allein auf die Form. — Die angewandte allgemeine Logik hingegen betrachtet den Verstandesgebrauch des Menschen, sie muß also die subjektiven Bedingungen des menschlichen Denkens kennen, und also bedarf sie derjenigen Wissenschaften als Hülfswissenschaften, die uns diese Bedingungen kennen lehren; dahin gehören die Erfahrungsseelenlehre, die Anthropologie (Lehre vom Menschen), die Kritik der reinen Vernunft, welche die Gränzen und Gesetze unsers Erkenntnißvermögens überhaupt bestimmt. Da ich bei allen meinen Lesern nicht voraussetzen kann, daß sie die Hülfswissenschaften, aus welchen die angewandte allgemeine Logik Sätze entlehnt, gehörig kennen, so werde ich das Nothwendigste aus denselben, da wo es erforderlich ist, kurz hinzufügen. Wer mehr darüber nachlesen will, den verweise ich in Rücksicht der Erfahrungsseelenlehre auf den von mir bei Quien in Berlin erschienenen: Kurzen Abriß der Erfahrungsseelenlehre, mit welchem er als ausführlichere Auseinandersetzung verbinden kann: Faßliche Darstellung der Erfahrungsseelenlehre, welche von mir bei A. Campe in Hamburg herausgegeben ist. — Für die Critik des Erkenntnißvermögens schlage ich vor: Kiesewetters Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der kritischen Philosophie für Uneingeweihte bei Oehmigke in Berlin.

ad §. 6.

ad §. 6.

Eine Wissenschaft, deren Sätze unwidersprechlich bewiesen werden können, ist eine Doktrin; so ist z. B. die Geometrie eine Doktrin. Die reine allgemeine Logik kann auf diesen Namen Anspruch machen, weil ihre Sätze im Verstande selbst gegründet sind, a priori bewiesen werden können, und Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führen; dies ist aber bei der angewandten allgemeinen Logik, die sich auf Erfahrung stützt, nicht der Fall, sie dient blos zur Kritik des menschlichen Verstandesgebrauchs, und ist ein Catharcticon (ein Reinigungsmittel) für den gemeinen Verstand, um ihn für Irrthümer zu warnen, und wenn er darinn verfallen sollte, sie ihm aufzudecken.

ad §. 7.

Da die angewandte allgemeine Logik eben so wohl als die reine allgemeine Logik von allem Innhalte des Denkens abstrahirt, und einzig und allein die Form desselben betrachtet, so kann sie eben so wenig als die reine allgemeine Logik die Quelle von Erkenntnissen der Gegenstände werden und also keiner andern Disciplin als Hülfswissenschaft (Organon) dienen; sie lehrt nur die Gesetze des menschlichen Verstandesgebrauchs kennen, und ist also als Propädeutik (Vorbereitungswissenschaft) allen menschlichen Erkenntnissen vorauszuschicken.

ad §. 8.

Dieser §. wird leicht verstanden werden, wenn man mit ihm die weitere Auseinandersetzung des §. 5, 6 und 7. der reinen allgemeinen Logik vergleicht.

ad §. 9.

Die Bedingungen, unter welchen der menschliche Verstand seine Funktionen verrichten kann, können dazu dienen, ihn von der Wahrheit abzuleiten, und also Schein erregen. Die Erregung dieses Scheins muß in der angewandten Logik aufgedeckt werden, sie muß zeigen, auf welche Weise dieser Schein entspringt, woran man ihn erkennt, und wie man ihn vermeidet, sie ist daher in dieser Rücksicht Dialektik.

ad §. 10.

Es kömmt nunmehro darauf an, der angewandten allgemeinen Logik ihre Stelle unter den übrigen Wissenschaften anzuweisen. Da sie eine Wissenschaft aus Begriffen ist, und sich nicht mit der Darstellung der Begriffe in einer reinen Anschauung (Konstruktion der Begriffe) beschäftigt, so gehört sie zur Philosophie und nicht zur Mathematik. Sie gehört aber nicht zur reinen formalen Philosophie, wie die reine allgemeine Logik, weil sie auf die empirischen Bedingungen des menschlichen Denkens Rücksicht nimmt, und daher muß man sie zur empirischen Philosophie rechnen.

All-

Allgemeine Anmerkung zur Einleitung in die angewandte allgemeine Logik.

In der weitern Auseinandersetzung der Einleitung der reinen allgemeinen Logik habe ich gesagt, daß alles, was als Einleitung zu einer Wissenschaft gehört, sich auf die Beantwortung folgender Fragen zurückbringen läßt: 1) mit welchem Gegenstande beschäftigt sich die Wissenschaft? 2) was für eine Stelle nimmt sie unter den übrigen Wissenschaften ein? 3) aus was für Quellen schöpft sie ihre Sätze? 4) was für eines Grades von Gewißheit ist sie fähig? und 5) welches sind die Haupttheile der Wissenschaft? Vergleicht man damit, was jetzt in der Einleitung zur angewandten allgemeinen Logik gesagt worden, so sieht man, daß die erste Frage, §. 1, 2 und 9, die zweite §. 3 und 10, die dritte §. 4 und 5, und die vierte §. 3, 6 und 7 beantwortet ist. Was die Eintheilung der angewandten allgemeinen Logik, als Beantwortung der fünften Frage betrift, so ist sie §. 11. enthalten, und ich habe sie in dem Vortrage der Wissenschaft selbst mit herüber genommen, um diesen nicht zu unterbrechen.

Weitere Auseinandersetzung
der
angewandten allgemeinen Logik selbst.

ad §. 11.

Die Bedingungen, unter welchen der Verstandesgebrauch für den Menschen statt findet, sind zu gleicher Zeit Einschränkungen für denselben; denn ein bedingter Verstandesgebrauch ist als ein solcher eingeschränkt. Wenn also die angewandte allgemeine Logik den menschlichen Verstandesgebrauch unter seinen Bedingungen betrachtet, so wird sie eben deshalb von den Einschränkungen desselben reden müssen. Sie hat aber noch nicht alles geleistet, wenn sie uns auf diese Einschränkungen aufmerksam macht, sie muß uns auch zeigen, ob, wo und wie es möglich ist, diese Schranken zu erweitern. So sagt uns z. B. die angewandte allgemeine Logik, daß, da die Erfahrung unendlich ist, es für uns unmöglich sei, alle unsere Erfahrungserkenntnisse aus eigener sinnlicher Wahrnehmung zu haben; sie muß uns aber nun auch zeigen,

zeigen, wie wir diese Einschränkung unserer eigenen sinnlichen Wahrnehmung erweitern können, sie muß uns z. B. sagen, daß wir die Erfahrungen anderer dazu brauchen können, sie muß uns ferner lehren, unter welchen Umständen und mit welcher Beobachtung von Behutsamkeitsregeln dies geschehen könne. — Oder, um noch ein anderes Beispiel zu geben, sie sagt uns, daß alle empirischen Erkenntnisse, als solche, aus einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen entspringen; da nun aber zur Erfahrung allgemeine Sätze erforderlich sind, so muß sie uns zeigen, wie wir aus einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen komparativ allgemeine Erfahrungssätze bilden.

ad §. 12.

Wir setzen aus der reinen allgemeinen Logik als schon bekannt voraus, daß wir jeden Gegenstand, in so fern der Verstand ihn betrachtet (da der Gegenstand nicht angeschaut wird, wo sonst noch die Frage von Raum und Zeit hinzukäme), der Form nach vollkommen erschöpfen, wenn wir ihn der Quantität, Qualität, Relation und Modalität nach untersuchen; wir werden also auch diese Methode in der angewandten allgemeinen Logik, welche gleichfalls nur die Form des Denkens zum Gegenstande hat, befolgen, und die Einschränkungen des menschlichen Denkens sammt den Mitteln, sie, wo es möglich ist, zu heben, der Quantität, Qualität, Re-

lation und Modalität nach betrachten; wodurch also die angewandte allgemeine Logik in vier Haupttheile zerfällt.

ad §. 13.

Die Größe (Quantität) der Erkenntnisse ist entweder extensiv oder intensiv. Unter extensiver Größe der Erkenntnisse versteht man die Menge derselben; sie wird durch den Umfang bestimmt. Je mehrere Erkenntnisse jemand hat, desto größer ist der Umfang seiner Erkenntnisse, eine desto größere extensive Größe haben sie. So ist die extensive Größe der Erkenntnisse eines Gelehrten größer, als die eines Bauern. Wenn wir nun die Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntnisse ihrer extensiven Quantität nach betrachten, so untersuchen wir den Umfang derselben, indem wir ihre Gränzen bestimmen. Dabei entstehen die Fragen: welches sind die bestimmten und unveränderlichen Gränzen der menschlichen Erkenntniß überhaupt, und wonach werden diese bestimmt? Ferner, wonach bestimmt man die Gränzen für den Umfang der Erkenntnisse einzelner Menschen, und was für Mittel kann man anwenden, um diesen Umfang zu vergrößern? Mangel an Erkenntniß, die also Einschränkung der extensiven Quantität derselben ist, heißt Unwissenheit. Wir werden also obige Fragen auch so ausdeuten können: welche Unwissenheit ist vermeidlich und welche nicht? und wie können wir vermeidliche Unwissenheit aufheben? Unter intensiver Größe der Er-

kennt-

kenntniß verstehen wir die Wichtigkeit derselben. Die Wichtigkeit einer Erkenntniß hängt theils von der Verbindung ab, in welcher sie mit den Zwecken desjenigen steht, der sie hat oder sucht, theils auch von der Menge der Folgen die aus ihr fließen. So ist die Botanik für den Arzt wichtiger als die Heraldik, und die Moral überhaupt wichtiger als die Kenntniß der syrischen Sprache. Da nun der Mensch nicht alle Erkenntnisse haben kann, so muß die angewandte allgemeine Logik darthun, welche Erkenntnisse für den Menschen überhaupt die wichtigsten sind, und welche er also nicht aufgeben kann und darf.

ad §. 14.

Die Vollkommenheit einer Erkenntniß besteht ihrer Qualität nach in Klarheit, Deutlichkeit, Gründlichkeit und Präcision, wie wir dies in der reinen allgemeinen Logik §. 51 und folg. und §. 274 und folg. weitläuftig dargethan haben; als Unvollkommenheit steht ihr entgegen Dunkelheit, Verworrenheit, Mangel an Gründlichkeit und Präcision. Daß in unserer Erkenntniß sich diese Mängel finden, lehrt die Erfahrung. Der gemeine Mann hat Begriffe von Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit u. s. w. aber sie haben bei ihm den Grad der Deutlichkeit nicht, dessen sie fähig sind, und mit welchem sie sich auch bei vielen Philosophen finden. Die angewandte allgemeine Logik muß daher folgende Fragen beantworten: was für eines Grades von Deutlichkeit

lichkeit ist jede Art der Erkenntniß fähig? was hindert uns, diesen Grad zu erreichen? und auf welchem Wege schaffen wir diese Hindernisse fort? Sie muß uns lehren, wie wir verworrene Erkenntnisse ordnen und deutlich machen, Mangel an Präcision heben, und Gründlichkeit in unsere Erkenntnisse bringen.

ad §. 15.

Die Vollkommenheit der menschlichen Erkenntniß der **Relation** nach ist die **Wahrheit**, die ihr entgegegenstehende Unvollkommenheit ist der **Irrthum**. Die Erfahrung lehrt, daß nicht alle menschlichen Erkenntnisse die Vollkommenheit haben, daß sie wahr sind, sondern daß der Mensch sehr oft irrt. Es würde überflüßig sein, diesen Satz durch Beispiele belegen zu wollen. Hieraus ergiebt sich das Geschäft der angewandten allgemeinen Logik, daß sie die Quellen menschlicher Irrthümer aufdeckt, uns Wahrheit vom Irrthum unterscheiden lehrt, und uns zeigt, auf welchem Wege wir Irrthum vermeiden, und wenn wir uns in demselben befinden, wie wir ihn ablegen und zur Wahrheit gelangen können.

ad §. 16.

Die Vollkommenheit der Erkenntniß der **Modalität** nach ist **Gewißheit**. Nicht alle unsere Erkenntnisse sind eines gleichen Grades der Gewißheit fähig, das Fürwahrhalten der Sätze der Geometrie, oder der reinen allgemeinen Logik, hat einen höhern Grad, als das

Für-

Fürwahrhalten der historischen Erkenntnisse, oder des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, so wie diese wiederum einen höhern Grad haben, als die Muthmaßungen über die Entstehung der Erde oder der Veränderung der Witterung u. s. w. Die angewandte allgemeine Logik muß daher zeigen, was für einen Grad des Fürwahrhaltens jede Art der Erkenntniß fähig ist, was für Mittel wir anzuwenden haben, um diesen Grad des Fürwahrhaltens zu erlangen, welche Hindernisse sich finden, den größtmöglichsten Grad zu erreichen, und wie wir diese Hindernisse fortschaffen oder wenigstens vermindern können.

Von

Von der Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntniß der Quantität nach, und wie die Erkenntniß in dieser Rücksicht zu vervollkommnen.

ad §. 17.

Wir haben schon §. 13. die Vollkommenheit der menschlichen Erkenntnisse, der Quantität nach, in die der extensiven und intensiven Größe eingetheilt. Jene wird durch den Umfang, diese durch den Inhalt bestimmt. Was nun die erstere betrift, so lehrt uns die Erfahrung, daß unsere Erkenntnisse sich nicht auf alle Gegenstände erstrecken, sondern daß es für uns viel, sehr viel Gegenstände giebt, die wir nicht erkennen; ein Mangel, der theils in der Eingeschränktheit und in den Bedingungen unserer Erkenntnißvermögen an sich selbst, theils in dem bei jedem besondern Menschen vorhandenen Grad von Kraft, in Zeit, Gelegenheit u. s. w. gegründet ist. Viele Dinge erkennen wir nicht, weil sie überhaupt für uns Menschen nicht erkennbar sind, dahin gehören alle übersinnlichen Gegenstände, wir kennen z. B. weder das Wesen der Gottheit noch unsere Seele; viele andere Dinge, ob sie gleich an sich erkennbar sind, kennen wir nicht, weil wir nicht Zeit oder Gelegenheit gehabt haben, sie kennen zu lernen. Je tiefer wir in das Gebiet der Er-

kennt-

kenntnisse eindringen, desto mehr sehen wir ein, wie unendlich viel uns noch zu lernen und zu erforschen übrig bleibt. — Es ist also unbezweifelt gewiß, der Umfang der menschlichen Erkenntnisse erstreckt sich nicht auf alle Gegenstände, er ist begränzt. — Nun nennt man den Innbegrif aller für den Menschen erkennbaren Dinge, den **Horizont** seiner Erkenntnisse. Wir werden uns also mit dem Horizont der Erkenntnisse, und mit den Mitteln, ihn zu erweitern, beschäftigen müssen. Den Ursprung des Ausdrucks Horizont der Erkenntnisse sieht man leicht ein, er ist von dem Kreise hergenommen, wodurch, wenn wir uns frei umsehen können, die Menge der sichtbaren Gegenstände begränzt ist.

ad §. 18.

Die Bestimmung der Gränzen der menschlichen Erkenntnisse kann von doppelter Art sein; entweder bestimmen wir sie für den Menschen überhaupt, wobei wir allein auf die Bedingungen der menschlichen Erkenntnisse, d. h. auf die Einschränkungen des menschlichen Erkenntnißvermögens selbst, und nicht auf Zwecke und Bedingungen der einzelnen Menschen Rücksicht nehmen, dann haben wir den **allgemeinen** Horizont der menschlichen Erkenntniß bestimmt. Diese Bestimmung des allgemeinen Horizonts wird nun freilich auch, weil sie auf der Natur des Menschen beruht, und also allgemein ist, für

jeden

jeden einzelnen Menschen gelten müssen; allein da bei jedem einzelnen Menschen auch noch seine bestimmte Erkenntnißkraft und seine bestimmten Zwecke in Betrachtung gezogen werden müssen, so wird daher für jeden der Horizont seiner Erkenntnisse noch genauer bestimmt werden können, und dies nennt man den **Privathorizont.** Die Kenntniß des Privathorizonts setzt also die Kenntniß des allgemeinen Horizonts voraus, weil in dem erstern sich nicht mehr finden kann, als in dem letztern sich findet; da aber der einzelne Mensch doch nicht den höchstmöglichen Grad der Erkenntnißkraft hat, und daher bei seinen Erkenntnissen eine Auswahl treffen muß, so wird in dem Privathorizont weniger als in dem allgemeinen Horizont angetroffen werden, und wir werden das, was innerhalb des Privathorizonts eines einzelnen Menschen liegen muß, aus seinem Zwecke erkennen können.

ad §. 19.

Die Beantwortung der Frage: welche Gegenstände sind für den Menschen erkennbar und welche nicht? oder mit andern Worten: wie weit erstreckt sich das Gebiet des menschlichen Erkenntnißvermögens? gehört in die Kritik des Erkenntnißvermögens, oder wie Kant sie genannt hat, in die Kritik der reinen Vernunft. Diese giebt uns nun folgende Antwort auf die obige Frage: Das Gebiet des menschlichen Erkenntnißvermögens er-

streckt sich nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung; ein Gegenstand, der über alle Erfahrung hinaus liegt, kann zwar von uns gedacht, aber nicht erkannt werden. Nennen wir nun alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung, sinnliche Gegenstände, und alle Gegenstände, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, übersinnliche, so gehören nur die sinnlichen Gegenstände in den Horizont menschlicher Erkenntnisse, die übersinnlichen nicht. So ist z. B. die Gottheit, die Unsterblichkeit der Seele u. s. w. kein Gegenstand unserer Erkenntniß (dies Wort in seiner eigentlichen Bedeutung genommen), obgleich diese genannten Gegenstände gar wohl von uns gedacht werden können, und es für sie zwar kein Wissen, aber doch einen geringen Grad des Fürwahrhaltens, ein Glauben, giebt. Ferner lehrt uns die Kritik des Erkenntnißvermögens oder der reinen Vernunft, daß wir selbst die Gegenstände einer möglichen Erfahrung nicht erkennen, wie sie an sich sind, sondern wie sie nach der Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens (Sinnlichkeit) von uns angeschaut, und nach Beschaffenheit unsers Verstandes von uns gedacht werden. In den Horizont der menschlichen Erkenntnisse gehören also nur die Erscheinungen der Sinnenwelt. Man versteht nämlich unter Erscheinungen, Gegenstände, in so fern sie nach Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens von uns vorgestellt werden. — So hätten wir also den allgemei-

nen Horizont der menschlichen Erkenntniß bestimmt. Diese Bestimmung des für uns Erkennbaren ist um so wichtiger, da wir dadurch abgehalten werden, unsere Zeit und Kräfte auf vergebliche Versuche zu verschwenden, Gegenstände zu erkennen, die für uns nicht erkennbar sind, und wir dadurch Zeit und Kraft gewinnen unsere Erfahrungserkenntnisse zu erweitern und zu vervollkommnen. Wir werden die Träumereien in den Gegenden des Uebersinnlichen verlaßen, und uns im Gebiet der Erfahrungserkenntnisse, die allein für uns Realität haben, desto besser anbauen können.

Aber das Gebiet der Erfahrung selbst ist unendlich, und die Kraft des Menschen, so wie die Dauer seines Erdenlebens, begränzt, daher wird der Mensch, ob gleich alle Gegenstände der Erfahrung für ihn erkennbar sind, doch nicht von allen wirkliche Erkenntniß haben können. Es wird folglich jeder Mensch im Gebiete der Erfahrung, nach Maaßgabe seiner Kräfte und nach der Wahl seines Zwecks, diejenigen Gegenstände bestimmen müssen, die für ihn zu wissen sind; und dies gehört zur Bestimmung des Privathorizonts.

ad §. 20.

Man kann aber auch den allgemeinen Horizont der menschlichen Erkenntnisse nach seinem Inhalt eintheilen. Die Erkenntnisse sind ihrem Inhalte nach von doppelter

Art; sie sind entweder a priori, d. h. aus dem Erkenntniß-vermögen selbst, oder a posteriori, aus sinnlichen Wahrnehmungen geschöpft; die letztern nennt man Erfahrungserkenntnisse. Die Erkenntnisse a priori sind wieder von doppelter Art, sie beruhen nämlich entweder auf Begriffen, dann heißen sie philosophisch, oder sie beruhen auf der Darstellung der Begriffe in einer reinen Anschauung (sie beruhen auf Konstruktion der Begriffe) dann heißen sie mathematisch. (S. §. 8. der reinen allgemeinen Logik.) Der Horizont der reinen philosophischen Erkenntnisse a priori ist vollkommen bestimmt; d. h. es laßen sich alle Vorstellungen und Sätze, die in unserm Gemüthe gegründet sind, vollständig auffinden, so daß man überzeugt sein kann, daß nichts daran fehlet. Freilich haben wir bis jetzt eine solche vollständige Darstellung noch nicht, allein es ist keinem Zweifel unterworfen, daß sie an sich möglich ist. Was hingegen den Horizont mathemathischer Erkenntnisse betrifft, so ist derselbe unendlich, weil es eine unendliche Menge von Darstellungen der Begriffe in einer reinen Anschauung giebt. So giebt es z. B. eine unendliche Menge verschiedener krummer Linien, die man im Raume verzeichnen kann. Eben so ist nun auch der Horizont der Erfahrungserkenntnisse unendlich, weil Raum und Zeit, in denen sie sich nothwendig finden müssen, unendlich ist.

ad §. 21.

Die Bestimmung des Privathorizonts hängt, wie schon öfters gesagt, von dem Maaße der Kräfte und von dem Zwecke eines jeden ab. Die Bestimmung dieser beiden Stücke ist individuell, und gehört daher auch nicht in die angewandte allgemeine Logik, die nicht auf die individuellen Einschränkungen einzelner Menschen bei ihren Erkenntnissen, sondern blos auf die subjektiven Bedingungen der menschlichen Erkenntniß überhaupt sieht. Alles was sie außerdem noch thun kann, ist, daß sie die Begriffe des Privathorizonts überhaupt, und der damit verbundenen Begriffe genau bestimmt, welches wir denn auch in der Folge thun wollen. Mangel der Erkenntniß, die jemand haben kann und soll, heißt **Unwissenheit, Ignoranz**. Das **Können** hängt theils von der Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntnißvermögen überhaupt, theils von dem Maaße der Erkenntnißkräfte, das **Sollen** theils von dem nothwendigen Zwecke der Menschheit überhaupt (Sittlichkeit), theils von dem Privatzwecke eines jeden ab. So sagen wir mit Recht jemand ist unwissend, wenn er seine Pflichten nicht kennt, dies gehört zum allgemeinen Horizont; so nennen wir einen Arzt unwissend, der nicht weiß, wie man die Wassersucht behandelt, weil diese Erkenntniß nothwendig mit seinem Zwecke verbunden ist; ein Richter ist unwissend, der die Gesetze nicht kennt, nach wel-

chen

chen er Recht sprechen soll. — Der im §. 21. angegebene Unterschied zwischen Ignorant und Idiot ist leicht verständlich. Der Ignorant, welcher seine Unwissenheit einsieht, wird sich leichter entschließen, die Kenntnisse zu erlangen, welche ihm mangeln; da hingegen der Idiot, welcher im Besitz derselben zu sein glaubt, erst zur Erkenntniß seiner Unwissenheit gebracht werden muß.

ad §. 22 und 23.

Wir unterscheiden vier Bestimmungen der Gegenstände in Rücksicht auf den Horizont unserer Erkenntnisse; wir sagen ein Gegenstand liegt über, unter, außer und innerhalb dem Umfange unsers Horizonts. Ein Gegenstand liegt über unserm Horizont, wenn er von uns nicht erkannt werden kann, so ist z. B. die Gottheit über dem Horizont unserer Erkenntnisse. Das nicht erkannt werden können, kann aber in einer doppelten Bedeutung genommen werden, einmal in Rücksicht auf das Erkenntnißvermögen überhaupt, dann ist von dem allgemeinen Horizont die Rede, und der Gegenstand ist über dem Horizont aller menschlichen Erkenntnisse; dies sind nun alle übersinnlichen Dinge, z. B. das Wesen der Gottheit, der Seele, die Verbindung der Seele mit dem Körper u. s. w.; sodann kann man auch den Ausdruck: ein Gegenstand liegt über dem Horizont

des Menschen, in Rücksicht auf die Erkenntnißkräfte eines einzelnen Menschen brauchen, und da liegen denn oft Gegenstände **über** dem Privathorizont eines Individuums, die innerhalb dem Umfange des allgemeinen Horizonts sich finden; ja die von einem andern Individuo wirklich erkannt sind. So sind die scharfsinnigen Untersuchungen eines Newton, Kant, Aristoteles, Plato u. s. w. **über** dem Privathorizont eines Bauern.

Ein Gegenstand liegt **unter** unserm Horizont, wenn er an sich wohl erkennbar ist, wenn wir aber seine Erkenntniß für unnütz und entbehrlich halten. Wir könnten den Gegenstand erkennen, aber wir **wollen** nicht, weil die Erkenntniß desselben keine wichtige Folgen hat. Zu bestimmen, ob etwas **unter** dem allgemeinen Horizont liege, hat seine Schwierigkeit, weil die Wichtigkeit einer Erkenntniß von dem Privatzwecke eines jeden Individuums abhängt, und da dieser bei verschiedenen Menschen verschieden ist, so kann ein und derselbe Gegenstand für den einen wichtig und für den andern unwichtig sein. Negativ können wir sagen, daß jede Erkenntniß, die mit dem nothwendigen Zwecke der Menschheit (der Sittlichkeit) in Verbindung steht, nicht unwichtig, und also nicht als **unter** dem allgemeinen Horizont, folglich auch nicht **unter** dem Privathorizont irgend eines Menschen genannt werden könne. Freilich giebt es einzelne Erkenntnisse, bei denen sich nicht füg-

lich

sich einsehen läßt, in welcher Rücksicht sie wichtig sein können, wo wir es aber doch immer unausgemacht laßen müssen, ob sie für den Privathorizont irgend eines Menschen nützlich sein können. So ist es freilich, wenigstens für den allergrößten Theil der Menschen, unter ihrem Horizoht, zu wissen, ob Cäsar bei seiner Ermordung ein rothes oder blaues Kleid getragen, wie groß Moses gewesen, ob Judas einen rothen Bart gehabt, ob die Henne oder das Ei eher gewesen u. s. w. Die Bestimmung, ob ein Gegenstand sich unter dem Privathorizont befinde oder nicht, muß von der Urtheilskraft eines jeden Menschen entschieden werden, und hängt von seinem Zwecke ab.

Wir sagen von einem Gegenstande, er liegt außer unserm Horizont, wenn wir die Erkenntniß desselben zwar nicht für unwichtig erklären, wenn sie aber mit unserm Zwecke in keiner genauen Verbindung steht. Wir verschmähen die Erkenntniß des Gegenstandes nicht, aber sie würde uns Zeit und Kraft kosten, die wir auf die Erkenntniß von Dingen verwenden müssen, die mit unserm Zwecke in einer genauen Verbindung stehen. So leugnet z. B. der Arzt die Wichtigkeit der Astronomie nicht, aber er erklärt sie für außer seinem Horizont liegend, weil sie mit seinem Zwecke in keiner genauen Verbindung steht, und er seine Zeit und Kräfte den Erkenntnissen anderer Dinge widmen muß, die zu seinem Zwecke

unumgänglich nothwendig sind. In Rücksicht des allgemeinen Horizonts können wir auch nur negativ sagen, kein Gegenstand, der mit der Moralität in nothwendiger Verbindung steht, kann von den Menschen überhaupt, und also auch von keinem Menschen insbesondere, für außer seinem Horizont erklärt werden. Was außer dem Horizont eines jeden einzelnen liegt, kann nur nach seinem Privatzwecke erkannt werden, und gehört also nicht in eine angewandte allgemeine Logik. — Durch die Bestimmung dessen, was unter, über und außer dem Horizont liegt, ergiebt sich leicht, was innerhalb dem Umfange desselben angetroffen wird; nämlich alles das gehört dahin, was durch jene drei Bestimmungen nicht davon ausgeschlossen wird.

ad §. 24.

Weitläuftig nennen wir eine Erkenntniß, die sich auf viele Gegenstände erstreckt, so wie wir diejenige, die nur auf wenige sich erstreckt, **armselig** nennen. So sprechen wir von der weitläuftigen Erkenntniß eines Menschen, z. B. des Voltaire, Bayle u. s. w; Da nun viel oder wenig relative Begriffe sind, so kann die Erkenntniß eines Menschen in Rücksicht auf die eines andern weitläuftig, und in Beziehung auf die eines dritten armselig genannt werden. Der Pfarrer eines Dorfes hat in Vergleichung mit seinen Bauern eine weitläuf-

läufftige, und vielleicht in Vergleichung mit seinem Inspektor eine armselige Erkenntniß: vergleichen wir das, was wir wissen, mit dem, was uns noch zu lernen übrig ist, so haben wir eine armselige Erkenntniß.

Wir theilen nun unsere Erkenntnisse in Rücksicht der Art wie wir dazu gelangt sind, in Vernunfterkenntnisse und in historische Erkenntnisse. Den Inbegriff der erstern nennt man **Polymathie**, den der letztern **Polyhistorie**, und beide zusammen **Pansophie**. Büsching war ein Polyhistor, Newton strebte nach Polymathie. — Den Ausdruck **Gelehrsamkeit** brauchen wir nur von Dingen, die gelernt werden können, wobei also vorzüglich das Gedächtniß sich wirksam beweisen muß, und wir sollten ihn daher blos von historischen Erkenntnissen brauchen. Man muß aber aus dem Gesagten keineswegs folgern, daß jemand der sich das Studium der Vernunfterkenntnisse zum Hauptzweck macht, durchaus keiner Gelehrsamkeit bedürfe; zu wissen, was andere vor ihm über einen Gegenstand gedacht und gesagt haben, kann ihm bei seinen Untersuchungen sehr zu statten kommen, und um dies zu wissen, wird sehr oft Gelehrsamkeit erfordert.

ad §. 25.

Wenn wir die Erkenntniß der extensiven Größe nach betrachten, so bestimmen wir ihren **Umfang**; betrachten wir sie der intensiven Größe nach, so bestimmen wir

ihre Wichtigkeit. Diese Wichtigkeit der Erkenntniß wird entweder absolut oder relativ betrachtet. Absolut wichtig heißt eine Erkenntniß, wenn aus ihr eine Menge anderer Erkenntnisse fließen, so ist z. B. in dieser Bedeutung der pythagorische Lehrsatz ein wichtiger Satz der Geometrie; der Satz: daß Raum und Zeit nicht den Dingen an sich zukommen, sondern Formen unserer Sinnlichkeit sind, ist ein wichtiger Satz der Transcendentalphilosophie; der Grundsatz: keinem Gegenstande kömmt ein Merkmal zu, was ihm widerspricht, ist ein wichtiger Satz der Logik. Man könnte diese Erkenntnisse reichhaltig nennen, weil sie eine reichhaltige Quelle anderer Erkenntnisse sind. — Relativ wichtig ist eine Erkenntniß in Beziehung auf einen gegebenen Zweck. Dieser Zweck ist nun entweder der höchste Zweck des Menschengeschlechts überhaupt (die Sittlichkeit), oder Privatzwecke der Menschen. Da nun der Zweck der ganzen Menschheit nothwendig auch der Zweck eines jeden Individuums sein muß, so ist die Erkenntniß, die mit dem Zwecke der Sittlichkeit in genauer Verbindung steht, auch wichtig für jeden einzelnen Menschen, eben weil sie Wichtigkeit für das ganze Menschengeschlecht hat; allein umgekehrt kann man nicht sagen, eine Erkenntniß, die für ein Individuum Wichtigkeit hat, weil sie in genauer Verbindung mit dem Privatzwecke desselben steht, habe nun auch allgemeine Wichtigkeit. Dies for-

fordern wäre Pedanterei, und verräth Mangel an Urtheilskraft. —

Allgemein wichtig für jeden einzelnen Menschen ist also die Erkenntniß seiner Rechte und Pflichten, sowohl als Mensch überhaupt, als auch derjenigen, die aus seinen besondern Verhältnissen als Staatsbürger, Verwalter eines Amts u. s. w. sich ergeben, und endlich auch die Kenntniß der Religion (nicht der Theologie, denn die fordert Gelehrsamkeit, und ist nicht die Sache für jedermann), weil diese mit der Sittlichkeit in der genauesten Verbindung steht. Was nun der Privatzweck jedes einzelnen Menschen immer sein mag, so müssen doch unter allen Umständen diese Erkenntnisse für ihn die höchste Wichtigkeit haben, und da ihm die Sittlichkeit als unnachläßliche Pflicht geboten ist, so ist ihm eben dadurch auch geboten, sich diese Erkenntniß zu erwerben, und er darf nicht darauf Verzicht thun, wenn er anders seine Würde als vernünftiges Wesen nicht aufgeben will. Es ist aber auch die Erkenntniß aller dieser Dinge ungemein leicht, und wenn sich Schwierigkeiten finden, so liegen diese nicht in der Natur der zu erkennenden Gegenstände, sondern darinn, daß uns durch falsche Erziehung und durch falschen Unterricht, eine Menge Irrthümer beigebracht sind, die wir nun erst mühsam wieder ausrotten müssen. Leider sind den meisten Menschen in den ersten zwanzig Jahren ihres Lebens so viel Irrthü-

mer aller Art beigebracht, ihrem Verstande ist eine so schiefe Richtung gegeben worden, daß sehr oft ihre ganze übrige Lebenszeit kaum hinreicht, diese Irrthümer auszurotten, oder dem Verstande die natürliche Richtung wiederzugeben.

Was in Rücksicht auf einen gewählten Privatzweck für Erkenntnisse wichtig und nothwendig ist, kann in der angewandten allgemeinen Logik nicht dargethan werden, und gehört vielmehr in die Einleitungen zu den einzelnen Wissenschaften. Uebrigens sieht man leicht ein, daß die Frage von der Wichtigkeit der Erkenntnisse, mit der, was unter und außer dem Horizont derselben liegt, in der genauesten Verbindung steht.

ad §. 26.

Dieser §. muß nach dem, was im Vorhergehenden gesagt worden ist, leicht verständlich sein, er enthält die Gründe der Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntniß, wie wir derselben schon öfters Erwähnung gethan haben.

ad §. 27.

Die angewandte allgemeine Logik kann sich aber nicht damit begnügen, dargethan zu haben, daß unsere Erkenntniß der Quantität nach eingeschränkt ist, und die Gränzen und den Grund derselben gezeigt zu haben, sondern sie muß uns auch noch die Mittel angeben, wo-

durch

durch wir diese Einschränkungen wenigstens zum Theil heben und unsere Erkenntniß erweitern können. Das Unmögliche kann sie nicht leisten, also wird man auch nicht fordern können, daß sie uns lehren solle, Dinge zu erkennen, die an sich nicht erkennbar sind. — Die Frage: wie erweitern wir unsere Erkenntnisse? ist aber mit der einerlei: wie gelangen wir überhaupt zu Erkenntnissen? denn unsere Erkenntnisse werden nur dadurch erweitert und vermehrt, daß wir zu den schon vorhandenen neue hinzufügen.

ad §. 28.

Bei Betrachtung der Erkenntnisse kann man auf zwei Stücke sehen, auf die Erkenntnisse selbst, und sodann auf die Verbindung derselben zu einem systematischen Ganzen, oder welches einerlei ist, auf die Verbindung derselben zu einer Wissenschaft. Wir werden daher unsre aufgeworfene Frage: wie gelangen wir zu Erkenntnissen? in zwei Theile theilen, und zuförderst fragen müssen: wie gelangen wir zu Erkenntnissen überhaupt? und sodann: wie bringen wir Erkenntnisse in eine systematische Verbindung und erheben sie dadurch zur Wissenschaft? So werden wir uns nicht begnügen können anzugeben, auf welchem Wege wir richtige Erkenntnisse der natürlichen Körper (Naturbeschreibung) bekommen, sondern auch zeigen müssen, wie wir nun diese einzelnen

Erkenntnisse der Naturbeschreibung in ein System bringen. Die Frage: wie gelangen wir zu wissenschaftlichen Erkenntnissen, ist auch nicht minder wichtig als diejenige, wie wir zu Erkenntnissen überhaupt gelangen, denn die Vernunft dringt unablässig darauf, einzelne Erkenntnisse in ein System zu verbinden, und so Einheit unter dieselben zu bringen, und ist nicht eher beruhigt, als bis dies geschehen ist. Da wir aber in der Methodenlehre der reinen allgemeinen Logik die Gesetze der Vernunft, in so fern sie eine Wissenschaft zu Stande bringen will, schon aufgestellt haben, so können wir bei Beantwortung der zweiten Frage unsere Leser darauf verweisen, so daß uns hier also nur noch die erste Frage: wie gelangen wir zu Erkenntnissen überhaupt? zu beantworten übrig bleibt.

ad §. 29.

Die Kritik der reinen Vernunft lehrt, daß zur Erkenntniß eines Gegenstandes zweierlei gehört: eine Anschauung und ein Begriff; da wir nun blos dadurch Anschauungen von einem Gegenstande erhalten, daß derselbe uns afficirt, und eine Empfindung in uns hervorbringt, dies aber nur auf dem Wege der Erfahrung geschehen kann, so ergiebt sich, daß ein Gegenstand, der in keiner möglichen Erfahrung angetroffen wird, mit andern Worten, ein übersinnlicher Gegenstand, zwar von uns gedacht, aber nicht erkannt werden kann, weil

uns die dazu erforderliche Anschauung fehlt. Braucht man nun den Ausdruck **Metaphysik** in der Bedeutung, daß man darunter die Wissenschaft von der Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände versteht, so sieht man leicht ein, daß es eine solche Wissenschaft nicht geben kann. Da eine solche Erkenntniß an sich selbst nicht möglich ist, so können wir, wie es sich von selbst versteht, keine Regeln geben, wie man sie erhalte. Man braucht den Ausdruck **Metaphysik** auch noch in einer andern Bedeutung, die wir hier angeben wollen, um Verwirrung vorzubeugen; man versteht nämlich darunter, die Wissenschaft von Vernunfterkenntnissen (Erkenntnissen a priori), in so fern sie auf blossen Begriffen beruht und nicht blos formal ist. Dadurch, daß ihre Sätze a priori sind, ihren Grund im Gemüth selber haben, unterscheidet sie sich von den Erfahrungswissenschaften; durch das Merkmal, daß sie auf blossen Begriffen beruhen soll, scheidet man sie von der reinen Mathematik, welche auch a priori ist, aber ihre Begriffe construirt; und endlich durch den Beisatz, daß sie nicht blos formal ist, trennt man sie von der reinen allgemeinen Logik, welche mit den Gegenständen nichts zu thun hat. In diesem Sinn giebt es allerdings eine Metaphysik und sie ist doppelt, Methaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten.

ad §. 30.

Wir können nur auf eine doppelte Art zu Erkennt-

nissen

nissen gelangen, entweder wir erwerben sie uns unmittelbar, oder sie werden uns mitgetheilt; wir lernen. So kann ich z. B. entweder die Sätze der Geometrie für mich allein finden, oder ein anderer kann sie mir bekannt machen. — Wir nennen denjenigen, der alles unmittelbar, ohne schriftlichen und mündlichen Unterricht erlernt, einen Autodidaktos, ob wir gleich auch dies Wort wohl von dem brauchen, der keinen mündlichen Unterricht empfangen hat. — Gewisse Erkenntnisse sind von der Art, daß es unmöglich ist, sie ohne alle Mittheilung zu erhalten, dahin gehört z. B. die Geschichte der vergangenen Zeit, wir können nur allein von andern, entweder durch mündliche oder schriftliche Ueberlieferungen (Traditionen oder Urkunden) die Thaten der Vorwelt erfahren. — Ein Autodidaktos in strenger Bedeutung, der gar keinen Unterricht, weder schriftlichen noch mündlichen, empfangen hat, wird immer mangelhafte Erkenntnisse in Vergleichung mit andern haben müssen, theils weil er einen mühsamen Weg gehen muß, theils weil es ihm aus Mangel an Kenntniß der üblichen Kunstausdrücke schwer werden muß, seine Erkenntnisse andren mitzutheilen, und sich durch Vergleichung mit ihren Erkenntnissen von der Wahrheit oder dem Irrthum der seinigen zu überzeugen. — Einem Autodidaktos, der alles durch eigene Kraft weiß, steht derjenige entgegen, der nichts durch sich selbst weiß, sondern blos nur gelernt

hat,

hat, der alles nachbetet, wir nennen ihn einen Pinsel; so wie wir denjenigen, der selbst Erkenntnisse hervorbringt, selbst denkt und beobachtet, in dieser Rücksicht einen Kopf nennen. Wenn also auch ein Autodidaktos sehr Gefahr läuft zu irren, so kann ihm doch nicht abgesprochen werden, daß er ein Kopf ist. Ein Autodidaktos im allerstrengsten Sinne des Worts kann nur ein Mensch sein, der von seiner zartesten Jugend ganz isolirt lebt, und da es einen solchen Menschen nicht giebt, so werden alle Menschen weniger oder mehr Unterricht empfangen haben, sollte es auch nur die Sprache sein, die sie erlernt haben. Es ist uns aber auch jetzt gar nicht um die Charakterisirung eines Menschen zu thun, der alles durch sich selbst weiß und nichts gelernt hat; wir betrachten blos das eigene Denken und Erkennen im Gegensatze des Lernens; und so kann und soll freilich jeder Mensch mehr oder weniger Autodidaktos sein. — Wir unterscheiden Kopf von Genie; ein Kopf ist derjenige, der in den Wissenschaften erfindet; der in Rücksicht auf Erkenntnisse Original ist; ein Genie ist derjenige, der in den Werken der schönen Kunst musterhafte Produkte liefert; dem in Rücksicht der Hervorbringung von Werken des Geschmacks Originalität zukömmt. — Beides, so wohl Kopf als Genie, sind Naturgaben, Talente; Newton war ein Kopf, Horaz ein Genie. — Die Produkte des Kopfes können von andern gelernt und völlig ge-

faßt werden, man kann fassen und begreifen, was ein Newton und Kant erfand; so wie der Kopf auch den ganzen Weg genau angeben kann, den er bei Findung der von ihm zuerst vorgetragenen Sätze genommen und wodurch nun andere in den Stand gesetzt werden auf demselben Wege zu diesen Resultaten zu gelangen; die Werke eines Genies aber sind unbegreiflich, und das Genie kann selbst nicht angeben, wie es sie hervorgebracht hat. Es können die Produkte eines Genies zwar die schaffenden Kräfte in einer ähnlich organisirten Seele erwecken und diese zu ähnlichen Werken begeistern; aber lehren kann der Meister nicht, wie er seine originellen Produkte erzeugte. Man theilt die Köpfe in philosophische, mathematische, empirische, und die Genies in dichterische, mahlerische, musikalische u. s. w. Eintheilungen, die keine Schwierigkeit haben.

ad §. 31.

Dieser §. giebt, durch den vorhergehenden veranlaßt, den Unterschied zwischen **finden**, **entdecken** und **erfinden** an. Ich muß sagen Columbus hat Amerika entdeckt, nicht, er hat es erfunden, und umgekehrt kann ich nicht sagen: Cajus hat einen neuen Beweis für den pythagorischen Lehrsatz entdeckt, sondern er hat ihn erfunden. — **Finden** ist der allgemeine Ausdruck, worunter sowohl **entdecken** als **erfinden** steht. **Finden** heißt etwas Unbekanntes erkennen. Ich habe den ver-

lohr-

lohrnen Schlüssel gefunden, heißt, ich habe den mir bis dahin unbekannten Ort erkannt, wo er sich befand. **Entdecken** heißt etwas Unbekanntes wahrnehmen, was vorher schon da war. Amerika, welches Columbus entdeckte, wurde von ihm nicht hervorgebracht, es war vorher schon da, allein es war unbekannt, und er nahm es zuerst wahr. **Erfinden** heißt eine Erkenntniß von etwas bekommen, was vorher noch nicht da war. Der neue Beweis für den pythagorischen Lehrsatz, den Cajus erfand, war vorher nicht da, er brachte ihn hervor. So haben die Engländer die Feuermaschine hervorgebracht (erfunden), bei welcher man sich der Dämpfe als einer wirkenden Kraft bedient. Als Montgolfier wahrnahm, daß der Rauch in die Höhe stieg, und also leichter war als die Luft, so war dies eine Entdeckung, als er aber einen leichten Ueberzug hervorbrachte, den er mit Rauch anfüllte, und ihn so in die Höhe steigen ließ, so war dies eine Erfindung. — Es können verschiedene Personen Entdecker und Erfinder einer und derselben Sache sein; wenn nur jedem von ihnen die Entdeckung und Erfindung des andern unbekannt ist. — So ist das Schießpulver zweimal erfunden, in China und in Europa; so können mehrere zugleich einen Kometen entdecken.

ad §. 32.

Die Entdeckungen sind entweder **absichtlich**, wenn wir suchen, oder **zufällig**. — Die Umschiffung von

Afrika, um auf diesem Wege nach Ostindien zu kommen, war nicht zufällig, Vasco di Gama suchte sie. Die meisten Entdeckungen aber haben wir doch dem Zufall zu danken; und daher kömmt es auch wohl, daß wir von so wenigen Dingen wissen, von wem und auf welche Weise sie entdeckt worden sind. Der Zufall lehrte die Phönizier mit dem Blut der Purpurschnecke Purpur färben, und aus Kieselerden Glas schmelzen. Zufällig Entdeckungen machen, dazu gehört vorzüglich Aufmerksamkeit und Beobachtungsvermögen; absichtlich aber auf Entdeckungen ausgehen, dazu wird überdies Kenntniß und Urtheilskraft erfordert. Um absichtliche Entdeckungen zu machen, dienen vorzüglich Versuche, von denen in der Folge §. 64. weitläuftiger gehandelt werden wird.

Eben so sind nun auch die Erfindungen absichtlich oder nicht absichtlich. Im ersten Fall denkt sich der Erfinder das zu Erfindende als eine Aufgabe und sucht die Auflösung; im zweiten Fall findet er Aufgabe und Auflösung zugleich. Man erzählt von einem Philosophen des Alterthums, daß er seinen Lehrer in der Mathematik gebeten habe, ihm blos die Lehrsätze zu sagen, und daß er alsdann die Beweise von selbst gefunden habe. Hier wurde die Aufgabe vorher gedacht, und die Auflösung derselben absichtlich gesucht. — Zu solchen absichtlichen Erfindungen gehören z. B. auch die Blitzableiter, die Telegra-

legraphen u. s. w. Geschieht die Erfindung nicht absichtlich, so stößt der Erfinder auf eine unbekannte Wahrheit wo er es gar nicht vermuthete, indem er entweder nach der progressiven Methode Schlüsse an einander reiht, und so auf einen Schlußsatz kömmt, den er gar nicht erwartete, oder indem er Dinge zusammensetzt und ein neues unbekanntes Produkt findet; in beiden Fällen erhält der Erfinder Aufgabe und Auflösung zugleich. Der Urheber des kritischen Systems fand gewiß bei dem strengen Verfolgen seiner Grundsätze eine Menge neuer Wahrheiten, die er nicht vermuthete, und wenn die Geschichte der Erfindung des Pulvers wahr ist, so brachte der Zufall den Erfinder darauf, indem von ungefähr ein Funke eine von ihm gemachte Mischung von Salpeter, Schwefel und Kohle entzündete.

Das Erfinden wird **methodisch** genannt, wenn man nach logischen Regeln aus bekannten Wahrheiten andere ableitet. Dies kann nun absichtlich oder auch nicht absichtlich sein. Das Erfinden geometrischer Beweise zu gegebenen Sätzen ist absichtlich, das Erfinden neuer Wahrheiten im Verfolgen richtiger Sätze ist nicht absichtlich. Bei dem ersten möchte die regressive, beim zweiten die progressive Methode vorzüglich statt finden. Das methodische Erfinden beruht auf Vernunftschlüssen, und die Vernunft zeigt sich vorzüglich thätig. Beim nicht methodischen Erfinden kömmt es auf Witz, Urtheilskraft

und Beobachtungsvermögen an. Für das methodische Erfinden und Entdecken laßen sich Regeln geben, das nicht methodische Erfinden ist ein Talent (Naturgabe).

Die Lehre von den Erfindungen (Hevristik) ist noch nicht gehörig bearbeitet.

ad §. 33.

Zu allem absichtlichen Erfinden wird **Nachdenken** erfordert. Wenn man absichtlich und nach bestimmten Gesetzen über einen Gegenstand nachdenkt, so sagt man, man **meditire**. Dem Meditiren steht das Umherschweifen der Gedanken ohne Ordnung und Plan entgegen. Wenn der Redner darüber nachdenkt, wie er seine Zuhörer von der Nothwendigkeit überzeugen will, ihre Religionsmeinungen zu prüfen, so sagt man er meditirt über diesen Satz; wenn der Philosoph über die Anordnung seines Systems, oder über die Gültigkeit eines Beweises für die Unsterblichkeit der Seele nachdenkt, so meditirt er. Der Gegenstand, worüber man meditirt, wird das **Thema** genannt. — Die Ordnung, die man beim Meditiren befolgt nennt man **Methode**. Die verschiedenen Arten derselben und ihre Gesetze sind in der reinen allgemeinen Logik dargethan worden, worauf wir also unsere Leser verweisen. —

Unter **allgemeiner Topik** versteht man die Wissenschaft der Gesichtspunkte, aus welchen man jeden Gegenstand betrachten, das Meditiren über denselben ordnen

nen und so den Gegenstand erschöpfen kann. Die besondern Gesichtspunkte, aus denen uns die Topik einen Gegenstand beim Meditiren betrachten lehrt, nennt man **Titel der Topik** (locos topicos). Aristoteles gab in seiner Logik folgende zehn Titel, die er Categorieen oder Prädikamente nannte (eine Benennung, die man auch in der kritischen Philosophie aber in einer andern Bedeutung findet, daher man beide nicht mit einander verwechseln muß) an: Substantia, Quantitas, Qualitas, Relatio, Ubi, Quando, Situs, Habitus, Actio und Passio (S. die Topik des Aristoteles lib. I. cap. 7. *). — Ohne mich darauf einzulaßen, die Fehler dieser Titel der Topik des Aristoteles aufzusuchen, wovon wohl einer der vorzüglichsten wäre, daß man sich von ihrer Vollständigkeit keine Rechenschaft geben kann, weil man nicht einsieht, warum es ihrer nicht mehrere giebt; so dienen doch diese Titel weit eher dazu eine vorhandene Erkenntniß zu ordnen, als daß sie uns in den Stand setzen sollten, Erkenntnisse dadurch zu erhalten.

ad §. 34.

Die Kritik unsers Erkenntnißvermögens sagt uns, daß das Sein in der Zeit ein nothwendiges Merkmal

*) Τί, ποσόν, ποιόν, πρός τι, ποῦ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν.

aller unserer Anschauungen ist, und daß wir daher bei jedem sinnlichen Gegenstande sein Wann ist er? bestimmen können. Eben so lehrt sie uns, daß alle unsere Anschauungen des äußern Sinnes nothwendig im Raume sich finden müssen, und daß wir daher bei jedem äußern Gegenstande der Sinnenwelt seinen Ort (sein Wo?) bestimmen können. — Ferner kann Erkenntniß nur durch Urtheile zu Stande gebracht werden, bei allen Urtheilen aber kann man der Form nach auf vier Unterschiede Rücksicht nehmen, man kann sie der Quantität, Qualität, Relation und Modalität nach betrachten. Man wird also jeden Gegenstand in diesen vier Rücksichten untersuchen können, um das, was über ihn gesagt werden kann, in eine systematische Verbindung zu bringen. Unsere Leser haben in dem Vortrage dieses Lehrbuchs selbst mehrere Beispiele davon gehabt. — In dieser Darstellung sieht man freilich das Gesetz ein, nach welchem wir die Titel der systematischen Ordnung angegeben haben, und darin haben sie einen Vorzug vor den Aristotelischen; allein auch diese Titel dienen mehr zum Anordnen der gefundenen Erkenntnisse, als daß sie uns bei der Erfindung selbst große Dienste leisteten. Ueberhaupt können alle Regeln zum Behuf des methodischen Nachdenkens oder Meditirens nichts helfen, wenn man nicht die nöthigen Vorerkenntnisse besitzt.

ad §. 35.

ad §. 35.

Alle Meditation über einen Gegenstand kann nur einen doppelten Zweck haben, entweder ich suche vorhandene Erkenntnisse mir deutlicher zu machen, oder ich suche sie zu erweitern. Im ersten Fall will ich die Erkenntnisse in ihre Merkmale auflösen, um mir derselben bewußt zu werden, dann nennt man die Meditation eine analytische; im zweiten Fall will ich zu meinen Erkenntnissen neue hinzufügen, und diese Meditation wird eine synthetische genannt. Wenn der Philosoph über eine Definition von Pflicht nachdenkt, so will er nicht neue Erkenntnisse sich erwerben, sondern er will blos eine vorhandene Erkenntniß deutlicher machen; er bestrebt sich den Begriff der Pflicht in seine Merkmale aufzulösen, daher meditirt er in diesem Falle analytisch. — Wenn er hingegen mehrere Sätze als Prämissen zusammen verbindet, um aus ihnen einen neuen Satz abzuleiten, so meditirt er synthetisch. So erfordern die Deduktion eines Rechts, die Auffindung eines Beweises für einen geometrischen Satz u. s. w., eine synthetische Meditation. — In den meisten Fällen sind die analytische und synthetische Meditation mit einander verbunden, man muß gewöhnlich die vorhandene Erkenntniß sich erst deutlich machen, ehe man sie erweitern kann. Man muß sich aber hüten die analytische und synthetische Methode beim Meditiren mit dem analytischen und synthetischen Meditiren

 selbst

selbst, zu verwechseln. Beim Meditiren nach der analytischen Methode steige ich von den Gründen zu den Folgen auf, und beim Meditiren nach der synthetischen Methode steige ich von den Gründen zu den Folgen herab. Die Eintheilung des Meditirens in das analytische und synthetische beruht auf dem Zweck, der dadurch erreicht werden soll; die Eintheilung des Meditirens hingegen in das nach der analytischen und das nach der synthetischen Methode beruht auf der Verschiedenheit des Weges zu seinem Zweck zu gelangen. So ist z. B. wenn jemand darüber nachdenkt, wie man es anfangen solle, aus einem gegebenen Punkt außerhalb einer graden Linie eine senkrechte Linie auf diese herab zu fällen, sein Meditiren synthetisch, in so fern er nicht vorhandene Erkenntnisse sich deutlich machen, sondern neue sich erwerben will; allein um die Auflösung der aufgestellten Aufgabe zu finden, muß er den analytischen Weg einschlagen; er muß sich vorstellen der Zweck der Aufgabe sei erfüllt, und eine von ihm willkührlich gezogene grade Linie sei die verlangte Perpendicularlinie; jetzt kömmt es darauf an, zu zeigen, daß sie die verlangten Eigenschaften habe, d. h. daß sie auf der gegebenen graden Linie senkrecht stehe oder mit ihr zwei gleiche Nebenwinkel bilde. Bei fortgesetztem Nachdenken wird er inne werden, daß die Gleichheit der beiden Nebenwinkel nur dadurch dargethan werden kann, daß man zwei con-

gruente

gruente Dreiecke macht, in welchen sie gleichen Seiten gegenüberliegen, und dis führt zur Auflösung der Aufgabe. (Vergleiche Euclids Elemente erstes Buch Satz 10 oder meine Anfangsgründe der reinen Mathematik Seite 246. §. 47.)

ad §. 36.

Da, wie wir schon oben gesagt haben, alle allgemeine Regeln für das Meditiren, ihrer Allgemeinheit wegen, bei weitem den Nutzen nicht haben, den man gewöhnlich von ihnen erwartet, und immer wiederum Urtheilskraft erfordern, um in einzelnen Fällen angewandt zu werden, also Uebung hier das beste thun würde, diese Regeln auch ohne die nöthigen Vorerkenntnisse gar nichts helfen; so wollen wir blos kurz zusammengedrängt einige Bemerkungen über die Meditation hinzufügen. — Wer über ein Thema meditiren will, muß sich zuvor dasselbe deutlich denken; auch muß er wissen, was er für Mittel hat, seinen Zweck zu erreichen. Daher ist es rathsam, sein Thema sich in der Form einer Aufgabe oder einer Frage zu denken, deren Auflösung man vornimmt. So wird derjenige z. B. der über den Begriff der Pflicht nachdenkt, um denselben deutlicher zu machen, sich sein Thema in folgender Frage vorlegen können: Welches sind die Merkmale, die in dem Begriffe der Pflicht enthalten sind? Oder derjenige, der z. B. ei-

nen

nen Beweis für den Satz finden will, daß in einem Dreieck jegliche zwei Seiten größer sind als die dritte; kann sein Thema in die Aufgabe verwandeln: Wie verhalten sich in einem Dreiecke jegliche zwei Seiten zur dritten? — Dann muß man nun freilich untersuchen, ob die gegebene Frage gehörig deutlich ist, und wo nicht, sie sich deutlich zu machen suchen.

ad §. 37.

Wenn man nun bei jeder Meditation über einen Gegenstand das Thema in eine Frage verwandeln kann, deren Beantwortung man sucht, so wird man auch dabei auf alle die Stücke sehen müssen, die bei einer Frage zu betrachten nöthig sind. Man muß aber bei einer Frage (oder einer Aufgabe, denn diese unterscheiden sich blos in Rücksicht der Form der Darstellung) auf zwei Stücke sehen, **auf das, was gegeben ist** (datum), und **auf das, was gesucht wird** (quaesitum). Beim Meditiren giebt das in eine Frage verwandelte Thema das quaesitum, und die Vorerkenntnisse sind die data. Diese data sind oft nicht ausdrücklich genannt, aber wenn man die Aufgabe auflösen will, so muß man sie sich zuvor deutlich denken. So sind z. B. bei der Frage: Welches sind die Merkmale des Begriffs Pflicht? in welche wir oben ein Thema der Meditation verwandelt haben, die einzelnen Beispiele, in welchen wir den Aus-

druck

druck Pflicht brauchen, und die ihnen ähnlichen Beispiele, wo wir ihn nicht brauchen, die data, aus welchen wir unsere Aufgabe auflösen können. Ferner bei der Frage: wie verhalten sich in einem Dreieck jegliche zwei Seiten zur übrigen dritten? sind alle die vorhergegangenen geometrischen Sätze im System der Geometrie und die Konstruktion des Dreiecks die data, aus denen wir sie beantworten sollen. — Hieraus leuchtet nun ganz deutlich ein, daß alle Regeln für die Meditation ganz unnütz sein müssen, wenn es an der nöthigen Vorerkenntniß gebricht; es wäre eben so thöricht Regeln für die Meditation ohne Vorerkenntnisse zu geben, als wenn man jemand lehren wollte, quaesita ohne data zu finden, oder aus Nichts etwas abzuleiten.

ad §. 38.

Soll eine Aufgabe aufgelöst werden so muß sie nichts Unmögliches fordern. In einer allgemeinen Logik, die von dem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt, können blos die formalen Kriterien der Unmöglichkeit einer Aufgabe gezeigt werden, und deren sind folgende drei: 1) Alle Aufgaben sind unmöglich, die einen Widerspruch in sich schließen. So würde also z. B. derjenige vergebliche Mühe anwenden, der die Berechnung des Umfangs eines viereckigen Zirkels suchte, weil die Aufgabe einen Widerspruch in sich schließt. In dem gegebenen

denen Beispiel ist freilich der Widerspruch leicht zu entdecken, aber dies ist nicht immer der Fall. So haben z. B. viele Metaphysiker bis auf Kant sich viel Mühe gegeben, zu bestimmen, ob die Welt der Zeit nach einen Anfang habe oder nicht? Kant hat uns in seiner Kritik der reinen Vernunft gezeigt, daß die Frage einen Widerspruch in sich enthält, weil in derselben gefordert wird, die Sinnenwelt mit der Zeit zu vergleichen, welches unmöglich ist, da beide nicht von einander getrennt werden können. 2) Alle Aufgaben sind unmöglich, wo entweder gar nichts gegeben ist, oder wo das Gegebene mit dem Gesuchten in keiner Verbindung als Grund und Folge steht. — Wenn jemand z. B. die eigenthümlichen Eigenschaften der unbekannten Einwohner des Innern von Afrika aufsuchen wollte, so ist dies bis jetzt unmöglich, weil wir keine data dazu haben; oder wenn man übersinnliche Gegenstände, z. B. die Beschaffenheit höherer Geister, aus Träumen erkennen wollte, so würde dies unmöglich sein, weil das datum, die Träume, mit dem quaesito, der Beschaffenheit höherer Geister, in keiner nothwendigen Verbindung von Grund und Folge stehen. Dies ist bei den gegebenen Beispielen auch wiederum leicht zu erkennen, und ich habe mit Vorbedacht solche Beispiele gewählt, bei denen die Unmöglichkeit ins Auge springt; hingegen ist doch bei mehreren Fällen diese Erkenntniß nicht so leicht. So lange man philoso-

phirt

phirt hat, gab es Personen, und es giebt jetzt noch dergleichen, die ihre sinnlichen Erkenntnisse brauchen wollen, um dadurch das Uebersinnliche, das in gar keiner Erfahrung angetroffen wird, zu erkennen, und die nicht einsehen, daß das Gegebene, die Sinnenwelt, mit dem Gesuchten, der Erkenntniß des Uebersinnlichen, in keiner solchen Verbindung steht, daß man die Erkenntniß des letztern aus der Erkenntniß des erstern, als eine Folge aus ihrem Grunde sollte herleiten können.

Es ist nicht nothwendig, daß mit der Aufgabe auch immer die nöthigen data gegeben werden, sondern zuweilen nimmt die Aufgabe an, daß man aller vorhandenen Erkenntnisse sich als data bedienen könne; und dies ist jedesmal der Fall, wenn die Aufgabe nicht ausdrücklich bestimmt, aus welchen datis das quaesitum herausgebracht werden soll. So ist z. B. die Aufgabe: Einen Beweis für das Dasein Gottes zu finden, eine solche, wo keine ausdrückliche data gegeben werden, und wo man sich also aller seiner Erkenntnisse bedienen kann, um diesen Beweis zu finden; hingegen ist in der Aufgabe: wenn zwei Seiten und der eingeschlossene Winkel eines Dreiecks gegeben sind, die übrigen durch Rechnung zu finden, das datum bestimmt, und die Aufgabe dadurch eine bedingte geworden. 3) Ist eine Aufgabe so beschaffen, daß zwei einander entgegengesetzte Antworten, mit ihr zu einem Satze verbunden, auf einen Wider-

spruch führen, so ist die Aufgabe ebenfalls unmöglich. Was man z. B. auf die Aufgabe: Zu finden, ob ein viereckiger Zirkel rund oder nicht rund sei? für eine Antwort geben mag, ob man sagt, er sei rund oder er sei nicht rund, so giebt die Antwort mit der Aufgabe, zu einem Satze verbunden, jedesmal einen widersprechenden Satz. Es ist widersprechend zu sagen: ein viereckiger Zirkel ist rund, weil er dann nicht viereckig sein kann; aber es ist auch eben so widersprechend zu sagen: ein viereckiger Zirkel ist nicht rund, weil er dann kein Zirkel sein kann. Daher ist die Aufgabe: Zu finden, ob ein viereckiger Zirkel rund oder nicht rund sei? logisch unmöglich; welches wir auch schon aus dem ersten Kennzeichen wissen, weil die Aufgabe selbst widersprechend ist. Sollte man daher von zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzten Behauptungen zeigen können, daß man bei jeder von ihnen auf einen Widerspruch stößt, so ist der Satz, auf den sie zur Antwort dienen sollten, selbst unmöglich. So zeigen die Metaphysiker, daß jeder der beiden einander kontradiktorisch entgegengesetzten Sätze: die Welt ist dem Raume nach in Gränzen eingeschlossen, und die Welt ist dem Raume nach nicht in Gränzen eingeschlossen, zu einem Widerspruch führt, und daraus ergiebt sich, daß die Aufgabe, zu bestimmen: ob die Welt dem Raume nach möglich oder unmöglich sei? zu den logisch unmöglichen gehört, d. h. sich widerspricht.

Hätte

Hätte man diese Bemerkung eher gemacht, so würde dies die Metaphysiker veranlaßt haben, den Grund des Widerspruchs in der Frage aufzusuchen, und dies würde sie auf die kritische Theorie des Raums (und der Zeit) geführt haben. — Ich habe bei jedem Kennzeichen der Unmöglichkeit einer Aufgabe zwei Beispiele gegeben, von denen das eine für jedermann verständlich sein kann, das zweite aber mehr Vorerkenntnisse erfordert; die letztern Beispiele habe ich deswegen hinzugefügt, um meinen Lesern zu zeigen, daß es in vielen Fällen sehr schwer ist zu bestimmen, ob eine Aufgabe möglich oder unmöglich sei. Was die drei Gesetze für die Unmöglichkeit der Aufgaben selbst betrifft, so werden meine Leser gar bald inne werden, daß sie nach den in der reinen allgemeinen Logik aufgestellten Grundgesetzen des Denkens sich leicht ergeben, und eine bloße Anwendung derselben auf Fragen und Aufgaben sind. — Die Algebra hat eine eigenthümliche Eigenschaft, deren Erörterung nicht hieher, sondern eigentlich in einer Philosophie über die Mathematik gehört, und deren ich hier nur beiläufig Erwähnung thun will, daß sie nämlich nicht nöthig hat, ehe sie an die Auflösung einer Aufgabe schreitet, zu untersuchen, ob die Aufgabe an sich möglich sei; das Resultat zeigt ihr unmittelbar, ob die Frage an sich selbst unmöglich ist, oder ob sie nur aus Mangel an gehörigen datis nicht aufgelöst werden kann. Findet z. B. der Alge-

braift $x = \sqrt{-a}$, so weiß er, die Aufgabe faßt einen Widerspruch in sich, weil die Quadratwurzel aus einer negativen Größe unmöglich ist; findet er hingegen $x = ay$ und y ist ihm unbekannt, so weiß er, die Aufgabe kann aus Mangel an gehörigen datis nicht aufgelöst werden. — Dies geht aber in der Philosophie nicht an, hier muß man zuvörderst untersuchen, ob die Aufgabe aufzulösen möglich sei, ehe man sich an die Auflösung derselben macht; denn sonst geht es wie Kant sich ausdrückt: Einer melkt einen Bock und der andre hält ein Sieb unter (alter hircum mulget, alter cribrum supponit).

ad §. 39.

Die Auflösung einer Aufgabe ist nun doppelt, entweder steigt man von den datis durch neue Verbindungssätze zu dem quaesito herab, und dann heißt die Auflösung synthetisch, oder man steigt von dem quaesito zu den datis hinauf, dann wird die Auflösung analytisch genannt. Ich will an einem Beispiele aus der Geometrie den Unterschied der synthetischen und analytischen Aufgabe zeigen, um meinen Lesern deutlicher zu werden; und wähle dazu die Aufgabe: Einen gegebenen gradlinigten Winkel in zwei gleiche Theile zu theilen (S. Euclids Elemente 1stes Buch 9ter Satz oder mein Lehrbuch der Anfangsgründe der reinen Mathematik S. 245. §. 45). **Synthetische Auflösung.** Man schreibe

von

von den Schenkeln des gegebenen Winkels zwei gleiche Stücke von der Spitze her, ab, verbinde die Endpunkte der abgeschnittenen Stücke durch eine grade Linie, beschreibe über derselben ein gleichschenkliges Dreieck, und ziehe von der Spitze desselben eine grade Linie nach der Spitze des gegebenen Winkels, so ist dieses die halbirende Linie. Der Beweis wird dadurch geführt, daß man zeigt, die beiden Theile des gegebenen Winkels stehen in congruenten Dreiecken gleichen Seiten gegenüber, diese Dreiecke aber sind congruent, weil die halbirende Linie beiden gemein ist, weil in ihnen die beiden gleichen abgeschnittenen Stücke der Schenkel und die Schenkel des gleichschenkligen Dreiecks sich finden. Analytische Auflösung. Man stelle sich vor, der Wille der Aufgabe sei erfüllt, so wird die halbirende Linie offenbar zwischen den beiden Schenkeln des gegebenen Winkels liegen müssen. Um nun zu zeigen, daß die Theile des Winkels gleich sind, bleibt mir nichts anders, als sie zu gleichliegenden Winkeln in congruenten Dreiecken zu machen. Diese Congruenz kann sich nicht auf Winkel stützen, ich muß also Dreiecke construiren, in denen alle drei Seiten stückweise gleich sind; für die halbirende Linie, welche zu beiden Dreiecken gehört, brauche ich nicht zu sorgen, daher ergiebt sich, daß ich zwei gleiche Stücke von den Schenkeln des gegebenen Winkels abschneiden, und das andere Paar Seiten durch die Construction des gleich-

schenkligen Dreiecks erhalte. — Ich verweise übrigens hierbei auf das, was ich von der analytischen und synthetischen Methode in der reinen allgemeinen Logik gesagt habe, denn bei einer Aufgabe sind die data als Gründe und die quaesita als Folgen zu betrachten.

ad §. 40.

Wenn man die gegebenen Stücke einer Aufgabe aus den Gesichtspunkten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität betrachtet, so ergeben sich dafür folgende Regeln:

1) **Quantität.** Es müssen weder mehr noch weniger data gegeben werden, als zur Auflösung der Aufgabe hinreichend sind. Werden mehr gegeben, so fehlt es der Aufgabe an Präcision; werden weniger gegeben, so heißt die Aufgabe **unbestimmt.** In der Algebra, wo man durch Analysis die Auflösung der Aufgabe findet, zeigt sich zwar bald, ob in der Aufgabe der eine oder der andere Fehler sich findet; im ersten Fall werden sich nämlich data finden, die man zur Konstruktion der Gleichung nicht braucht; im zweiten Fall hingegen werden sich in der Gleichung für die unbekannte Größe noch andere unbekannte Größen finden, die nicht wegzuschaffen sind. — Da im letztern Fall einige der nöthigen data noch unbekannt sind, und also verändert werden können, so wird das quae-

situm selbst auch veränderlich sein. — Um auch aus andern Erkenntnissen Beispiele anzuführen, so haben wir bis jetzt noch zu wenig data, um die Beschaffenheiten des Lichtstoffs oder der Lichtmaterie zu erkennen; wir haben zu wenig data, um mit Sicherheit die Veränderungen der Witterung auf beträchtlich lange Zeiten voraus zu bestimmen u. s. w. Man sieht leicht ein, daß es bei den philosophischen Aufgaben sehr schwer ist zu bestimmen, ob man hinreichende data zur Auflösung habe oder nicht. Gehört der Satz selbst zu den Dingen, die über unserm Horizont liegen, so ist die Aufgabe unauflöslich, weil gar keine data vorhanden sind, als z. B. die Natur der Seele kennen zu lernen; aber bei den übrigen Aufgaben, wo dies nicht der Fall ist, ist die Bestimmung schwer, ob hinreichende data zur Auflösung vorhanden sind oder nicht, vorzüglich wenn die data nicht ausdrücklich bestimmt werden. Zuweilen hilft es, daß man die analytische Methode einschlägt, und untersucht, was das quaesitum für data nothwendig voraussetzt; und dann untersucht, ob diese data vorhanden sind. Wäre z. B. die Aufgabe, Mittel zu finden, höhere Geister nach seinem Willen zur Ausführung seiner Zwecke zu brauchen, so wird die Auflösung uns geben, daß wir von dem Dasein höherer Geister überzeugt sein, daß wir wissen müssen, was sie für Eigenschaften haben, um

auf sie einwirken zu können, daß wir die Mittel kennen müssen, welche wir in Händen haben, um sie zu zwingen, wenn sie nicht wollen u. s. w., lauter Dinge, die uns völlig unbekannt sind.

2) Qualität. Die data müssen nicht blos negative Sätze sein; nach dem Grundsatze: Aus blos verneinenden Sätzen folgt nichts. Wenn man uns blos sagt, was ein Ding nicht sei, so können wir daraus immer noch nicht erkennen, was es ist, weil die Anzahl der Merkmale, die einem Gegenstande zukommen, unendlich ist. (S. reine allgemeine Logik §. 106.—) Doch ist hierbei nicht zu vergessen, daß man logische und reale Negationen nicht verwechseln muß, weil, wie in der reinen allgemeinen Logik §. 88. gezeigt, oft eine logische Negation eine reale Bejahung sein kann; wenn wir daher sagen, daß zur Auflösung der Aufgaben blos negative data nicht zureichend sind, so sprechen wir nicht von logischen, sondern von realen Verneinungen. — Ferner ist auch von den negativen Größen, die in der Mathematik vorkommen, nicht die Rede; dies sind wirkliche Realitäten, nur daß sie in Vergleichung mit andern gegebenen Größen, mit denen sie zusammen vereinigt, sich entweder ganz oder zum Theil aufheben, negativ genannt werden. Nennt man z. B. Einnahme positiv, so ist Ausgabe negativ, damit will man nicht etwa sagen, sie ist nichts reales,

sondern

sondern es ist eine Realität, die, mit der Einnahme zusammen verbunden, diese ganz oder zum Theil aufhebt. Die data einer Aufgabe können also wohl negative Grössen sein.

3) Relation. Wenn uns data gegeben werden, so müssen wir dabei zugleich untersuchen, was unmittelbar aus den datis folgt, und dies ist als zugleich mit gegeben zu betrachten. Wenn man uns z. B. sagt, ein gegebenes Dreieck sei gleichschenklig (es habe zwei gleiche Seiten), so wird uns eben dadurch auch gesagt, es habe zwei gleiche Winkel. Hier sind also die data einander untergeordnet. Soll eine Aufgabe präcis gegeben sein, so müssen die gegebenen Stücke einander koordinirt und nicht subordinirt sein, weil die letztern sich von selbst ergeben.

4) Modalität. Die gegebenen Stücke müssen mit den Gesuchten in dem Zusammenhange von Grund und Folge stehen, d. h. nothwendig mit einander verbunden sein; denn wenn der Grund gesetzt wird, so muß auch die Folge gesetzt werden. Daher muß nach jeder Auflösung gezeigt werden, daß wirklich das gefundene Gesuchte mit dem Gegebenen im nothwendigen Zusammenhang steht; man muß die Richtigkeit der Auflösung beweisen.

ad §. 41.

Die Eintheilung der Aufgaben in einfache und zu-

sammengesetzte ist leicht verständlich, so wie auch die Bemerkung, daß man vor der Auflösung einer jeden Aufgabe untersuchen muß, ob sie einfach oder zusammengesetzt ist, und wenn dies letztere sich finden sollte, daß man sie sodann in ihre einfachen Bestandtheile auflöse. Die Untersuchung, ob eine Aufgabe einfach oder zusammengesetzt sei, ist oft leicht, oft schwer. Es ist leicht einzusehen, daß die Aufgabe; die Länge, Breite und Höhe eines gegebenen Körpers zu finden, aus drei Theilen besteht. Schwerer sind die Theile schon in der Aufgabe: Einen Beweis für den Satz: Nur Gott ist allmächtig, aufzufinden. Man sieht aber bald ein, daß sie aus den beiden Aufgaben: Einen Beweis zu finden für den Satz: Gott ist allmächtig, und einen Beweis zu finden für den Satz: Kein anderes Wesen, außer Gott, ist allmächtig, besteht. Ferner muß man bei den zusammengesetzten Aufgaben die einfachen gehörig einander unterordnen, so daß diejenige, deren Auflösung zur Auflösung einer andern gebraucht wird, derselben vorausgeschickt werden muß. Ist uns z. B. aufgegeben, die Länge, Breite, Höhe, und den körperlichen Inhalt eines gegebenen Körpers zu finden, so wird man mit der Aufsuchung des körperlichen Inhalts den Beschluß machen müssen, weil diese die Bestimmung der Länge, Breite und Höhe voraussetzt.

§. 42. bedarf keiner weitern Auseinandersetzung.

ad §. 43.

ad §. 43.

Das was im Vorhergehenden gesagt wurde, waren einige allgemeine Bemerkungen über die Art und Weise ohne Unterricht unsere Erkenntnisse überhaupt zu erweitern. Jetzt wollen wir Mittel an die Hand geben, wie man ohne Unterricht bestimmte Arten der Erkenntnisse erweitern könne; und zu diesem Behuf müssen wir unsere Erkenntnisse eintheilen.

Wir können bei jeder Erkenntniß zweierlei unterscheiden, das erkennende Subjekt und den erkannten Gegenstand (das erkannte Objekt). Möglicher Weise nun kann also eine Erkenntniß einen doppelten Ursprung haben, sie ist entweder in dem erkennenden Subjekt oder in dem erkannten Objekt gegründet. Es ist freilich noch ein dritter Fall übrig, daß eine Erkenntniß aus beiden zusammengesetzt sei, daß sie nämlich theils vom erkennenden Subjekt, theils vom erkannten Objekt herrühre, allein da wird man beide Theile der Erkenntniß von einander unterscheiden und bestimmen können, was sowohl dem erkennenden Subjekt als dem erkannten Objekt zugehört. Nun nennt man diejenigen Erkenntnisse, die in dem erkennenden Subjekt als einem solchen gegründet sind, Erkenntnisse a priori, so wie man diejenigen Erkenntnisse, die von dem erkannten Gegenstande herrühren, Erkenntnisse a posteriori nennt. Jetzt kömmt es auf ein Merkmal an, wodurch wir die Erkenntnisse a priori

sicher von denen a posteriori unterscheiden. — Wenn unsere Erkenntniß von dem erkannten Objekte herrühren soll, so muß dies Objekt einen Eindruck auf uns machen, es muß uns affiziren; dadurch entspringt eine sinnliche Wahrnehmung dieses Gegenstandes, die also auf Empfindung beruht. Nun kann uns die sinnliche Wahrnehmung zwar lehren, daß Etwas sei, nicht aber, daß es immer so sei und so sein müsse; mit andern Worten, die sinnlichen Wahrnehmungen haben keine strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich. Wenn also Erkenntnisse strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führen, so sind sie nicht a posteriori, nicht empirischen Ursprungs, rühren nicht vom Gegenstande her; sondern sind a priori, sind im erkennenden Subjekt gegründet. Denn da dies unveränderlich bleibt, so müssen die Erkenntnisse, die in demselben ihren Ursprung haben, schlechterdings allgemein und nothwendig sein. Eben dies gilt auch von den gemischten Erkenntnissen, zu welchen beide, das erkennende Subjekt und der erkannte Gegenstand, beigetragen haben; dasjenige in ihnen, was von dem Erkenntnißvermögen herrührt, was a priori ist, ist allgemein und nothwendig, so wie dasjenige, was nicht allgemein und nothwendig ist, durch den Gegenstand selbst gegeben wird, a posteriori, oder empirischen Ursprungs ist. So haben wir z. B. in der Einleitung zur reinen allgemeinen Logik gezeigt, daß die

for-

formalen Gesetze des Denkens strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führen, und dadurch als a priori entsprungen sich kenntlich machen. So sind die Kennzeichen der verschiedenen Erdarten empirischen Ursprungs. Man muß hierbei sich nur dadurch nicht irre machen laßen, daß alle unsere Erkenntnisse, selbst die a priori, von der Erfahrung anheben; denn eine Erkenntniß kann durch Erfahrung erweckt werden, und doch nicht aus ihr entspringen, sondern a priori sein. So werden wir freilich unsere Gesetze des Denkens nur entdecken, wenn wir unser wirkliches Denken in der Erfahrung beobachten; allein die Gesetze, nach denen wir denken, sind nicht empirischen Ursprungs, sondern sind im Verstande selbst gegründet.

ad §. 44.

Die Erkenntnisse a priori sind wiederum von doppelter Art, philosophische und mathematische. Die erstern beruhen blos auf Begriffen, da hingegen die andern auf der Darstellung dieser Begriffe in einer Anschauung a priori (Raum oder Zeit), auf Konstruktion, sich gründen. So zeichnet z. B. der Mathematiker, wenn er zeigen will, daß in jedem Dreieck zwei Seiten größer sind, als die dritte, dies Dreieck im Raume, und zieht selbst zum Behufe seines Beweises Hülfslinien. Wenn der Philosoph hingegen diesen Satz

phi-

philosophisch betrachtet, so darf er aus den gegebenen Begriffen Dreieck, zwei, Seiten, größer u. s. w. nicht hinausgehen.

Die Erkenntnisse a priori, die philosophischen sowohl als die mathematischen, sind wiederum von doppelter Art, sie enthalten entweder gar nichts empirisches, dann heißen sie rein, oder es sind ihnen empirische Vorstellungen beigemischt, dann heißen sie gemischt. So sind z. B. die formalen Gesetze des Denkens, die in der reinen allgemeinen Logik aufgestellt werden, rein a priori, die Sätze der Geometrie ebenfalls. Wenn ich hingegen sage: die Menge des Wärmestoffs, die in den Körpern sich findet, ist die Ursach ihrer verschiedenen Dichtigkeit, so sind die Vorstellungen Wärmestoff, Dichtigkeit u. s. w. offenbar empirischen Ursprungs, der Begriff Ursach aber, durch den sie zusammen verbunden werden, zeigt durch das Merkmal der Nothwendigkeit, welches er bei sich führt, daß er a priori entsprungen ist; daher heißt diese Erkenntniß gemischt. Die Materie des Urtheils ist a posteriori entsprungen, die Form a priori. — So ist ferner die Hydraulik als Lehre von der Bewegung flüssiger nicht elastischer Körper eine gemischte Erkenntniß, da das Dasein eines solchen Körpers, nur durch Erfahrung erkannt werden kann, allein es findet doch die Anwendung geometrischer Sätze darauf statt. —

ad §. 45.

ad §. 45.

Dieser §. giebt die Wege an, auf welchen wir durch eigene Selbstthätigkeit unsere reinen philosophischen Erkenntnisse erweitern können. Es sind deren zwei. Da nämlich alle Erkenntnisse a priori im Gemüth selbst gegründet sein sollen, so können sie in nichts anderm gegründet sein, als in der Art und Weise, wie unsere Gemüthsvermögen ihre verschiedenen Funktionen verrichten. Wenn wir diese also vollständig aufzählen, so werden wir aus ihnen die Grundvorstellungen a priori auffinden, aus denen wir nachher durch Verbindung zweier oder mehrerer unter einander, neue ableiten können. So laßen sich z. B. aus den verschiedenen Funktionen des Verstandes beim Urtheilen, mehrere Begriffe a priori ableiten, z. B. Einheit, Vielheit, Allheit, Realität, Ursach u. s. w., die Kant Kategorieen nennt, und welche man nun wieder unter einander verknüpfen kann. Eben so sind die reinen Urtheile a priori nichts anders als nothwendige Gesetze, nach welchen eins unserer Vermögen eine bestimmte Funktion verrichtet, und man wird diese auf eine ähnliche Art finden können; so ist z. B. der Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursach, ein Gesetz, das im Verstande seinen Ursprung hat und ohne welches gar keine Erfahrung möglich ist. — Wenn man auf diese Art bei Aufsuchung der Erkenntnisse a priori verfährt, so wird man dieselben systematisch (nach einer Regel)

und

und vollständig finden, und daher hat dieser Weg vor denjenigen, den wir gleich bezeichnen wollen, einen großen Vorzug. — Da unsere Erkenntnisse a priori durch das Merkmal der strengen Allgemeinheit und Nothwendigkeit sich von den Erkenntnissen a posteriori unterscheiden, so darf man nur unter seinen Erkenntnissen diejenigen aufsuchen, die diese Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben, und wenn diese aufgefunden sind, diejenigen, denen empirische Vorstellungen beigemischt sind, von denen trennen, deren Form und Materie Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat. Man sieht leicht ein, daß man auf diese Weise die reinen Erkenntnisse a priori nur rhapsodistisch finden, und nie versichert sein kann, daß man sie vollständig aufgestellt habe; daher muß diese Methode der erstern weit nachstehen.

ad §. 46.

Die ausführliche Erläuterung dieses §. gehört eigentlich in eine Einleitung zur Mathematik, und wir haben denselben nur der Vollständigkeit wegen mitgenommen. Der Umstand, daß die Mathematik ihre Begriffe konstruirt, dies mag nun eine ostensive (wie in der Geometrie) oder eine symbolische (wie in der Algebra) Konstruktion sein, wodurch die Mathematik sich von der Philosophie unterscheidet, erleichtert ihr die Erweiterung ihrer Erkenntnisse gar sehr, theils weil die Anschauung

die Aufmerksamkeit mehr fesselt, und weniger Gefahr des Irrens durch Verwechselung der Vorstellungen möglich ist, theils weil durch sie die reale Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Gegenstandes unmittelbar erkannt wird, was in der Philosophie oft große Schwierigkeiten hat. Das Erfinden in der reinen Mathematik wird dadurch sehr erleichtert, wenn man von dem quaesito nach der analytischen Methode zu den datis hinaufsteigt, wo man nachher nach der synthetischen Methode denselben Weg zurück nehmen kann. Wir haben oben beim Erfinden Beispiele aus der Geometrie aufgestellt, welche zur Erläuterung des vorgetragenen Satzes dienen können. — Eben so ist die Anwendung der Algebra auf die Geometrie von großem Nutzen; wie man dies z. B. an der Lehre von den krummen Linien der höhern Ordnungen sieht.

ad §. 47.

Die gemischten philosophischen Erkenntnisse a priori, in denen die Materie a posteriori, die Form aber a priori ist, entspringen eigentlich durch Anwendung der reinen Erkenntniß a priori auf sinnliche Wahrnehmungen. Man kann also auch auf eine doppelte Weise diese Erkenntnisse erweitern, indem man nämlich entweder die reine Erkenntniß a priori auf sinnliche Wahrnehmungen anwendet, wie z. B. den Begriff der Ursach, Kraft u. s. w., oder indem man aus dem Vorrath seiner Erkennt-

kenntnisse überhaupt rhapsodistisch durch die Kennzeichen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit die Erkenntnisse a priori und a posteriori, und sodann bei den erstern, die reinen von den gemischten scheidet.

ad §. 48.

Alle empirischen Gegenstände können, in so fern sie sich in Raum und Zeit befinden, mathematisch betrachtet und die Sätze der reinen Mathematik auf sie angewendet werden. Die Mathematik betrachtet alsdann nämlich in ihnen die Grösse, in so fern sie konstruirt werden kann. So finden sich z. B. in der Mechanik eine Menge geometrischer Sätze, bei denen blos Benennungen von der Bewegung hinzugefügt werden. Durch diese Bestimmung der angewandten Mathematik wird nun auch zugleich der Weg bezeichnet, den man bei Erweiterung der Erkenntniß derselben zu nehmen hat.

ad §. 49.

Wir gehen jetzt zu der Frage fort, wie erweitern wir durch uns selbst, ohne schriftlichen und mündlichen Unterricht, unsere Erfahrungserkenntnisse? Alle Erkenntnisse a priori kann der Autodidaktos von selbst erkennen, denn er kann sie aus sich selbst entwickeln, bei den Erfahrungserkenntnissen aber ist dies nicht der Fall, weil es für ihn z. B. unmöglich ist, Vorstellungen von vergangenen Gegenständen, deren Wahrnehmung in eine Zeit

fällt,

fällt, wo er noch nicht war, ohne Mittheilung durch andere zu bekommen. Wenn wir also von Erweiterung der Erfahrungserkenntnisse ohne alle Beihülfe reden, so versteht es sich von selbst, daß nur von denen die Rede ist, die möglicher Weise erlangt werden können. Sollen wir von einem Erfahrungsgegenstande unmittelbar eine Vorstellung erhalten, so muß uns derselbe afficiren; diese Veränderung, die ein Gegenstand in uns hervorbringt, und die zu einer Vorstellung desselben dient, nennen wir **Empfindung**, die Vorstellungen von Gegenständen, die wir durchs Afficirtwerden bekommen, und welche wir also unmittelbar auf die Gegenstände beziehen, nennen wir **Anschauungen**, und in so fern man sich derselben unmittelbar bewußt ist, **Wahrnehmungen**, das Vermögen unmittelbarer Vorstellungen oder Anschauungen aber nennen wir **Sinnlichkeit**. — Um mich nicht unnütz zu wiederholen, verweise ich meine Leser hier auf den ersten Theil dieses Lehrbuchs §. 12 und 13, ich will jetzt blos einige Bemerkungen hinzufügen, die ich in der eben angeführten Stelle nicht gemacht habe, weil ich dort die Sinnlichkeit nur beiläufig, als dem Verstande entgegengesetzt, betrachtete. — Wir müssen uns durch den Ausdruck Anschauungen nicht verleiten laßen, blos Vorstellungen des Gesichts darunter zu verstehen, der Philosoph bezeichnet alle unmittelbare Vorstellungen, auf welchem Wege sie auch gegeben werden mögen, mit

dem Ausdruck Anschauungen. Man sagt nicht blos, wenn ich eine Rose sehe, ich habe eine Anschauung von ihr, man nennt die Vorstellungen, die ich durchs Riechen, durchs Gefühl u. s. w. von ihr bekomme, ebenfalls Anschauungen *). Eben so sind die Wahrnehmungen, daß ich im Zustande des Nachdenkens, der Traurigkeit, der Freude u. s. w. bin, gleichfalls Anschauungen. — Wir unterscheiden Empfindung in weiterer und engerer Bedeutung von Gefühl. Empfindung in weiterer Bedeutung ist das Allgemeine und begreift Empfindung in engerer Bedeutung und Gefühl unter sich. Empfindung in weiterer Bedeutung ist das Bewußtwerden der Veränderung unseres innern Zustandes, bei dem, in so fern er in uns gewirkt wird, wir uns leidend verhalten. Das Gefühl wird blos aufs Subjekt bezogen, und dient nicht zur Erkenntniß eines Gegenstandes, da hingegen die Empfindung zur Vorstellung eines Gegenstandes dient. Wenn ich ein Stück Scharlach sehe, so ist das, was da macht, daß ich das Stück Tuch roth und nicht schwarz, gelb u. s. w. nenne, die Empfindung; wenn ich aber sage, daß der Eindruck der rothen Farbe mir angenehm sei, wenn ich sie z. B. brennend oder schreiend nenne, so ist dies Gefühl. Die Sinnlichkeit, als unteres Erkenntnißvermögen, hat es mit Em-

*) Dieser Zusatz bezieht sich nur auf die zweite Auflage des ersten Theils, in der dritten ist er bereits beigebracht.

Empfindungen und nicht mit Gefühlen zu thun. — Ueber den Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand, daß nämlich der erstern Receptivität, dem zweiten Spontaneität, welche auf Reflection sich gründet, zukömmt, verweise ich auf die oben citirte Stelle aus der reinen allgemeinen Logik. Unsere unmittelbaren Vorstellungen (Anschauungen) sind nun von doppelter Art, entweder ist der vorgestellte Gegenstand gegenwärtig, oder er ist es nicht; das Vermögen, Anschauungen von gegenwärtigen Gegenständen zu haben, nennen wir Sinn, und das Vermögen solcher Anschauungen ohne Gegenwart der Gegenstände, nennen wir Einbildungskraft, in welche beide Vermögen also die Sinnlichkeit zerfällt. Ich sehe jetzt meinen Freund bei mir sitzen, ich höre ihn reden, ich fühle den Druck seiner Hand u. s. w., so habe ich Anschauungen durch den Sinn; ich stelle mir meinen abwesenden Freund vor, ich höre den Ton seiner Stimme u. s. w., so sind dies Anschauungen vermittelst der Einbildungskraft. Noch ist zu bemerken, daß hier der Ausdruck **gegenwärtig** anders als im gewöhnlichen Leben gebraucht wird, indem man nämlich einen Gegenstand nur dann gegenwärtig nennt, wenn er uns afficirt, d. h. eine Veränderung in unserm Gemüth hervorbringt.

ad §. 50.

Der Sinn selbst, oder das Vermögen unmittelba-

rer Vorstellungen von gegenwärtigen Gegenständen, ist wiederum von doppelter Art; die durch ihn wahrgenommenen Gegenstände unterscheide ich entweder in meinem Bewußtsein von meinem Ich, es sind äußere Gegenstände, oder ich werde mich derselben als meiner Zustände bewußt, es sind innere Gegenstände. Daher theilen wir den Sinn in den äußern und innern. Den Geruch einer Rose, die Farbe der Morgenröthe, den Ton eines Instruments u. s. w. nehme ich durch meinen äußern Sinn wahr; meinen jetzigen Zustand, daß ich völlig ruhig bin und nachdenke, erkenne ich durch meinen innern Sinn. — Hierbei ist nun noch zu bemerken, was aber sehr leicht einzusehen ist, daß mein Körper zu den Gegenständen des äußern Sinns gehört. —

Der äußere Sinn kann auf fünf verschiedene Arten afficirt werden, durchs Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Tasten, und eben so viel besondere Sinneswerkzeuge hat er auch. Wenn man daher sagt, daß der Mensch fünf Sinne habe, so heißt dies nichts anders, es giebt für den Menschen fünf verschiedene Arten von Anschauungen äußerer Gegenstände. Diese fünf verschiedenen Arten der Anschauungen äußerer Gegenstände beruhen theils auf der Verschiedenheit der Sinneswerkzeuge, auf welche der Gegenstand einwirkt, theils auf der verschiedenen Art dieser Einwirkung. Sehen und Hören sind verschieden, weil Auge und Ohr verschieden

sind;

sind; würkt ein Körper auf meine Zunge blos durch mechanischen Druck, so taste ich mit derselben, ich erkenne die Oberfläche dieses Körpers, wird er hingegen durch den Speichel im Munde aufgelöst und würkt also chemisch ein, so schmecke ich.

ad §. 51.

In der Kritik des Erkenntnißvermögens wird gezeigt, daß alle unsere innere Anschauungen in der Zeit, und alle unsere äußere Anschauungen im Raum und in der Zeit sich finden müssen, weil dies die Bedingungen sind, unter denen wir allein Anschauungen haben können. Da nun Raum und Zeit bis ins Unendliche theilbar sind, so werden unsere Anschauungen auch bis ins Unendliche theilbar sein müssen. Jede sinnliche Wahrnehmung also muß aus Theilen bestehen, Mannigfaltiges enthalten. Zum Auffassen (Apprehendiren) des Mannigfaltigen aber gehört Zeit; hätten wir nun keine Einbildungskraft, so würden wir auch keine Anschauungen haben können, weil alsdann bei dem Auffassen eines Theils des Mannigfaltigen, die Vorstellung des vorhergehenden Theils schon wiederum aus dem Bewußtsein verschwunden sein würde, und also kein Zusammenfassen (Comprehendiren) des Mannigfaltigen möglich wäre. Eine Anschauung bestehe z. B. aus den Theilen a, b, c, d, so muß ich, wenn dieses Mannigfaltige von mir zusammengefaßt werden soll, bei Wahr-

nehmung des Theils b den Theil a ins Bewußtsein zurückrufen; bei Wahrnehmung des Theils c muß ich der Theile a und b, und bei Wahrnehmung des Theils d muß ich der Theile a, b und c mir wieder bewußt werden. Dieses Zurückrufen ins Bewußtsein aber, dieses Anschauen ohne gegenwärtige Empfindung ist das Geschäft der Einbildungskraft. Ist das Mannigfaltige der Anschauung gering, so daß nur wenig Zeit zur Auffassung desselben gehört, und also die Theilchen der Zeit von uns nicht bemerkt werden, so scheint es als geschähe das Auffassen in einem Augenblick, welches aber doch nach dem, was wir oben gesagt haben, nicht sein kann. Ist hingegen das Mannigfaltige von ansehnlicher Größe, so daß das Auffassen desselben eine beträchtliche, bemerkbare Zeit erfordert, so nehmen wir es deutlich wahr, daß wir die vorhergegangenen Theile beim Auffassen der folgenden ins Bewußtsein zurückrufen müssen. Sehen wir z. B. einen großen Pallast mit vielen Fenstern, so ist dieses Zurückrufen ganz deutlich zu merken. Ist der Gegenstand aber sehr groß, z. B. ein Berg, dessen Gipfel sich bis in die Wolken erhebt, so fühlen wir sogar die Anstrengung, die es der Einbildungskraft kostet, ihr Geschäft zu verrichten, ja es kann selbst der Fall statt finden, daß des Mannigfaltigen so viel ist, daß die Einbildungskraft bei dem Fortrücken der Wahrnehmung durch den Sinn, die vorhergegangenen Wahrnehmun-

gen

gen nicht alle klar zurückrufen kann, mit einem Worte, daß ihr der Gegenstand zu groß ist: und dann wird auch keine Zusammenfassung des Mannigfaltigen in einer Anschauung möglich sein. — Hieraus ergiebt sich also als unbezweifelt gewiß, daß bei jeder Anschauung gegenwärtiger Gegenstände Sinn und Einbildungskraft wirken; der Sinn, indem er den augenblicklichen Eindruck auffaßt, und die Vorstellung der Theile des Mannigfaltigen der Anschauung liefert, die Einbildungskraft hingegen dieses Mannigfaltige zusammenfaßt. Mit andern Worten, das Geschäft der Sinnlichkeit bei Wahrnehmung empirischer Gegenstände ist doppelt, das **Auffassen** (apprehensio), welches durch den Sinn und das **Zusammenfassen** (comprehensio), welches durch die Einbildungskraft geschieht. So wie aber der Sinn die Einbildungskraft nicht entbehren kann, um Anschauungen zu liefern, so kann die Einbildungskraft hinwiederum keine Vorstellungen zusammensetzen, die Zusammensetzung mag so abentheuerlich sein, wie sie will, ohne den Stoff vom Sinne herzunehmen. Beispiele davon liefern die Chimäre, der Sphinx, die abentheuerliche Abbildung des Teufels u. s. w.

ad §. 52.

Eigene Erfahrungserkenntnisse beruhen also auf sinnlichen Wahrnehmungen. Ein Gegenstand, der von uns empirisch erkannt werden soll, muß durch unsern

äußern oder innern Sinn angeschaut werden; ist er ein äußerer Gegenstand, so müssen wir ihn auf unsere Sinneswerkzeuge einwirken laßen; ist er ein Zustand unseres Gemüths, so müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf ihn richten, um ihn durch unsern innern Sinn wahrzunehmen. — Die Anzahl der Anschauungen unsers äußern Sinns, vorzüglich des Gesichts, kann man durch künstliche Mittel, z. B. Telescope und Microscope vermehren. Aber alle diese Anschauungen sind noch keine Erkenntnisse von Gegenständen, dies werden sie erst dadurch, daß man diese Anschauungen auf ein Objekt bezieht. Dies Objekt muß also vorgestellt werden, denn ich kann nur eine Vorstellung auf die andere beziehen, was nicht Vorstellung ist, gehört gar nicht vor mein Erkenntnißvermögen. Diese Vorstellung des Objekts kann nun aus nichts anderm als der gegebenen Anschauung desselben entspringen, denn weiter ist mir ja von demselben nichts bekannt; das Objekt wird aber als Einheit gedacht, dem das Mannigfaltige der Anschauung zukömmt, daher werden wir das Mannigfaltige der Anschauung in eine Einheit des Bewußtseins verknüpfen müssen. Diese Synthesis des Mannigfaltigen aber in eine Einheit des Bewußtseins ist eine Funktion des Verstandes, und er bildet auf diese Weise aus der empirischen Anschauung einen empirischen Begriff. Nur durch diesen Begriff ist erst Erkenntniß des Gegenstandes

möglich, die Anschauung ohne ihn ist blinde Wahrnehmung, sie muß auf ihn als ein Objekt bezogen werden, welche Beziehung möglich ist, weil der Begriff ja nichts anders ist, als die synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung, welches auch vom Objekte gefordert wird. Zur Erkenntniß eines sinnlichen Gegenstandes gehören also zwei Stücke, Sinnlichkeit und Verstand, die erstere um uns Anschauung (unmittelbar objektive Vorstellung) zu geben, der andere, um uns aus dieser Anschauung die Einheit des Objekts vermittelst eines Begriffs zu liefern.

ad §. 53.

Hier stoßen wir nun auf die Frage: Woher wissen wir denn, daß jede Anschauung so beschaffen sein muß, daß das Mannigfaltige derselben sich in eine objektive (nothwendige) Einheit des Bewußtseins verknüpfen läßt? Die Beantwortung dieser Frage gehört eigentlich in die Kritik des Erkenntnißvermögens (Kritik der reinen Vernunft), wir wollen aber doch hier des Zusammenhangs wegen das Nöthigste davon angeben. Die oben gegebene Frage zerfällt in zwei Theile: 1) enthält jede gegebne Anschauung eines Gegenstandes Mannigfaltiges? und 2) ist dies Mannigfaltige immer von der Art, daß es sich in eine Einheit des Bewußtseins durch den Verstand verbinden läßt? Was die erste Frage betrifft, so ist sie

 schon

schon §. 51. beantwortet; jede Anschauung eines Gegenstandes muß schlechterdings die Formen derselben, (wenn sie eine äußere ist, die Form des Raums und der Zeit, und wenn sie eine innere ist, die Form der Zeit) an sich tragen, und da diese unendlich theilbar sind, so muß in jeder Anschauung sich Mannigfaltiges finden. Der Sinn apprehendirt dies, und die Einbildungskraft hängt es zusammen, welches Zusammenfassen aber noch nicht die Verbindung in eine Einheit des Begriffs ist, die dem Verstande angehört, und der das Zusammenfassen der Einbildungskraft blos vorangeht und sie vorbereitet.

Was aber den Satz betrifft, daß jedes Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung sich in eine Einheit des Bewußtseins verknüpfen laßen muß, so wird er auf folgende Art bewiesen: Bei jeder Vorstellung, also auch bei jeder Anschauung und jedem Theile des Mannigfaltigen derselben, muß ich mir bewußt werden können, daß sie **mir** angehört, daß **ich** sie habe, d. h. sie muß mit dem Selbstbewußtsein Ich begleitet werden können; eine Vorstellung, also auch ein Theil des Mannigfaltigen, bei dem dies nicht statt fände, würde gar nicht **meine** Vorstellung sein. Dieses Bewußtsein Ich muß aber immer dasselbe bleiben; das Bewußtsein Ich, was einen Theil des Mannigfaltigen der Anschauung begleitet, muß eben dasselbe sein, was mit den übrigen Theilen des Mannigfaltigen der Anschauung verknüpft

wird.

wird. Dessen aber gewiß zu sein, ist nur dadurch möglich, daß das Mannigfaltige der Anschauung in eine Einheit verbunden wird, mit welcher Einheit ich nun das Bewußtsein Ich verknüpfe; mit andern Worten, es muß sich jedes gegebene Mannigfaltige in eine Einheit des Bewußtseins verknüpfen laßen, denn was sich nicht darin verknüpfen ließe, würde mir nicht angehören, nicht zu meinen Vorstellungen gerechnet werden können. — Es läßt sich also aus jeder gegebenen empirischen Anschauung ein empirischer Begriff bilden.

ad §. 54.

Alle unsere empirischen Begriffe bilden wir entweder absichtlich oder nicht absichtlich (willkührlich oder unwillkührlich, künstlich oder natürlich); die letzteren werden auf dieselbe Weise und nach denselben Gesetzen gebildet, wie die erstern, nur daß wir uns bei ihnen der Funktionen unsers Verstandes nicht bewußt sind. Wir wollen nunmehro die einzelnen Operationen, die in unserm Gemüthe vorgehen, um aus einer gegebenen empirischen Anschauung einen empirischen Begriff zu bilden, aufsuchen. — Das ganze Geschäft, welches wir in seine Bestandtheile auflösen sollen, besteht in der Vereinigung des Mannigfaltigen in eine Einheit des Bewußtseins; wenn der Verstand aber Mannigfaltiges vereinigen soll, so muß ihm jeder Theil desselben

als

als Vorstellung gegeben sein, um also das Mannigfaltige in einer gegebenen empirischen Anschauung zu verbinden, muß er die Theile desselben sich mit Bewußtsein vorstellen. Wie fängt er dies an? — Mannigfaltig nennen wir dasjenige, was nicht einerlei ist, wo sich also Verschiedenheit findet; wir werden also aus einer Anschauung nur dann erst einen Begriff bilden, wenn wir in derselben verschiedene Theilvorstellungen wahrnehmen. Um aber diese verschiedenen Theilvorstellungen als solche zu entdecken, müssen wir die Theile unter einander vergleichen, sie von der ganzen Vorstellung absondern, und sie sodann in eine Einheit des Bewußtseins verbinden. Mir gegenüber ist ein neues Haus gebaut, ich sehe dasselbe an, und richte auf die verschiedenen Theile der Anschauung meine Aufmerksamkeit. Ich unterscheide Dach, Fenster, Thüren, Verzierungen u. s. w., sondere diese einzelnen mannigfaltigen Vorstellungen vom Ganzen ab, und verknüpfe sie sodann in eine Einheit des Bewußtseins, welches mir den Begriff Haus giebt. Dieser Begriff wird immer von der Anschauung selbst verschieden sein müssen, denn diese enthält ihrer Natur nach unendlich viel Merkmale, bezieht sich nur auf einen Gegenstand (est omni modo determinata), welches bei ihm nicht der Fall ist, denn er enthält nur so viel Merkmale, als ich von der gegebenen empirischen Anschauung abgesondert habe, und

da

da die Anzahl derselben nicht unendlich sein kann, ich also, trotz der Menge der aufgenommenen Merkmale doch immer noch von unendlich vielen abstrahire, sie nicht ins Bewußtsein aufgenommen habe, so wird er möglicher Weise immer unendlich viel Dinge unter sich fassen können, weil er noch in unendlich vielen Merkmalen nicht bestimmt ist. (Siehe reine allgemeine Logik §. 47.).

Es giebt aber auch noch andere Arten, aus empirischen Anschauungen Begriffe zu bilden. Man **vergleicht** nämlich mehrere empirische Anschauungen mit einander, um zu finden, in welchen Merkmalen sie übereinstimmen und in welchen nicht. Sodann **sondert** man die übereinstimmenden Merkmale **ab**, faßt sie besonders im Bewußtsein auf, und läßt die Merkmale, in denen sie nicht übereinstimmen, aus dem Bewußtsein fallen; man **abstrahirt** von ihnen. Die abgesonderten Merkmale nun werden durch die **Synthesis in eine Einheit des Bewußtseins** verbunden. Ein Beispiel wird diese zusammengesetzte Operation deutlicher machen. Ich zeichne mir mehrere Dreiecke an die Tafel, und vergleiche sie mit einander, da finde ich nun, daß sie darin übereinkommen, daß bei jedem ein Raum völlig begränzt ist, daß jedes drei Seiten enthält, und daß in jedem drei Winkel sich finden. Ferner finde ich, daß die Dreiecke

ver-

verschieden sind in Rücksicht auf die Grösse ihres Inhalts, auf die Länge ihrer Seiten, und auf die Grösse der in ihnen vorhandenen einzelnen Winkel. Nun sondere ich die übereinstimmenden Merkmale des völlig begränzten Raumes, der drei Seiten und der drei Winkel ab, laße die Merkmale der Grösse, des Inhalts, der Länge der Seiten, und der Grösse der einzelnen Winkel aus dem Bewußtsein fallen, und verbinde die abgesonderten Merkmale durch die Synthesis in eine Einheit des Bewußtseins, wodurch der Begriff Dreieck entsteht, der also die Merkmale eines begränzten Raums mit drei Seiten und drei Winkeln enthält. — Ein auf diese Weise erhaltener Begriff wird ein **abgezogener (abstrakter) Begriff** genannt; es ist unnöthig von ihm zu zeigen, daß er auf mehrere Gegenstände sich erstrecke, mehrere Vorstellungen unter sich begreife, da er nur das enthält, was mehreren Anschauungen gemein ist, und sich also in allen den Anschauungen finden muß, die diese gemeinsamen Merkmale enthalten. So wird der Begriff Dreieck in allen den an der Tafel gezeichneten Dreiecken sich finden. Sondert man von einer Anschauung nur Ein Merkmal ab, oder nimmt man bei der Vergleichung mehrerer Anschauungen unter einander nur Ein Merkmal ins Bewußtsein auf, so versteht sich von selbst, daß dann keine Synthesis vorzugehen braucht.

ad §. 55.

ad §. 55.

Die Handlungen, die wir im Vorhergehenden beim Bilden der Begriffe kennen gelernt haben, waren folgende: **die Vergleichung, die Absonderung, die Abstraktion und die Synthesis.** Die Vergleichung oder Reflektion besteht in dem Zusammenhalten des Mannigfaltigen im Bewußtsein, um sich der Uebereinstimmung oder der Verschiedenheit desselben bewußt zu werden. Die Absonderung und Abstraktion muß nicht mit einander verwechselt werden, wie dies häufig geschieht. Bei der Absonderung fasse ich Merkmale im Bewußtsein auf, bei der Abstraktion laße ich sie aus dem Bewußtsein schwinden. Beide Handlungen werden im Lateinischen durch abstrahere aliquid und abstrahere ab aliquo unterschieden. Ich sondere aus mehreren Dreiecken die gemeinsamen Merkmale ab, um sie zu dem allgemeinen Begriff Dreieck zu verbinden (abstrahere aliquid); ich abstrahire bei diesen Dreiecken, von denen ich mir einen allgemeinen Begriff abziehen will, von ihrer Größe, von der Länge ihrer Seiten, von der Beschaffenheit ihrer Winkel u. s. w. (abstrahere ab aliquo). — Die Synthesis in eine Einheit des Bewußtseins, die zu einem Begriff, der Mannigfaltiges enthält, erforderlich ist, muß mit dem Zusammenfassen (Komprehension) des Mannigfaltigen der Anschauung nicht verwechselt werden, denn die letztere bildet ein bloßes Aggregat,

ein

ein Zusammenhängendes, die erstere hingegen eine **Einheit** (unum).

ad §. 56.

Dieser §. ist an sich leicht verständlich. Er sagt blos aus, daß man alle die Operationen, die nach dem vorhergehenden §. mit Anschauungen vorgenommen werden, um aus ihnen Begriffe zu bilden, auch mit den zusammengesetzten Begriffen selbst wieder vornehmen könne. Wir können aus einem zusammengesetzten Begriff Merkmale weglaßen, und so einen höhern Begriff bilden; so wird aus dem Begriff Mensch, wenn wir das Merkmal vernünftig weglaßen, der Begriff Thier, aus dem Begriff Dreieck, wenn wir das Merkmal der drei Winkel weglaßen, der Begriff Figur rc. gebildet. Dies nennt man **logische Abstraktion**, und die reine allgemeine Logik zeigt, daß der auf diese Weise entstandene Begriff denjenigen unter sich begreift, aus dem er gebildet ist, daß er also in Rücksicht auf diesen ein höherer genannt werden muß. Der Begriff Thier begreift den Begriff Mensch, Mensch, der Begriff Figur den Begriff Dreieck unter sich, die Begriffe Thier und Figur sind also höhere, Mensch und Dreieck niedere Begriffe. Auch ist leicht einzusehen, daß man die logische Abstraktion nur bei zusammengesetzten Begriffen vornehmen kann, denn ein einfacher Begriff, der nur Ein Merkmal enthält, würde

ver-

vernichtet werden, wenn man dies Merkmal aus dem Bewußtseyn wegließe. — Eben so lassen sich nun aus der Vergleichung mehrerer zusammengesetzter Begriffe die gemeinsamen Merkmale absondern, und daraus ein neuer höherer Begriff bilden: wie man z. B. aus den Begriffen Löwe, Tiger, Bär u. s. w. den Begriff reißendes vierfüßiges Thier bildet.

ad §. 57.

Nicht blos durch Abstraktion, sondern auch durch Synthesis können wir aus gegebenen Begriffen neue erzeugen. Wir setzen entweder Merkmale, dem Satze der Identität und des Widerspruchs gemäß, zusammen, und bilden so einen neuen Begriff, z. B. asiatisch-muhamedanischer Fürst; oder wir fügen zu einem gegebenen Begriffe ein neues Merkmal hinzu. Man nennt dies letztere Verfahren die logische Bestimmung, von der wir in der reinen allgemeinen Logik gehandelt haben; so bildet man aus dem Begriffe Dreieck den Begriff rechtwinkliges Dreieck, indem man zu Dreieck das Merkmal rechtwinklig hinzufügt. Man sieht leicht ein, daß beide Arten sich am Ende auf eine zurückführen lassen. — Die logische Abstraktion findet ihre Gränzen am einfachen Begriff, die Synthesis oder logische Bestimmung hingegen hat keine Gränzen, weil ich unendlich viel Merkmale zusammen verbinden kann. (S. meine allgemeine Logik §. 79.)

zu §. 58.

Alles, was zur Erläuterung dieses §. gehört, ist im Vorhergehenden schon beigebracht worden. Ich will jetzt blos einige Bemerkungen hinzufügen:

1) Wenn gleich alle unsere abstrakten Begriffe ihrer Natur nach allgemein sein müssen, wie dies schon in der reinen allgemeinen Logik in der Lehre von der Quantität der Begriffe gezeigt worden, so würde man doch Unrecht thun, wenn man sofort alle allgemeine Vorstellungen für Begriffe halten wollte. Die Einbildungskraft kann uns Bilder liefern, die wegen Mangel an Merkmalen auf mehrere Gegenstände passen, und die doch keine Begriffe sind. So hat das Kind und das Thier ein solches allgemeines Bild von einem Baume, wonach es jeden einzelnen Baum, den es sieht, unmittelbar wieder für einen Baum erkennt. Dieses Bild ist bald mehr, bald weniger bestimmt, je nachdem es mehr oder weniger individuelle Merkmale enthält. — Ja selbst wenn wir nur einen individuellen Gegenstand anschauen, bilden wir uns ein solches allgemeines Bild, welches nun für uns zur Richtschnur dienet, andere Dinge der Art dadurch zu erkennen. Wenn wir auch nur einen einzigen Hund gesehen haben, so macht sich doch unsere Einbildungskraft ein solches Bild; indem sie nämlich das aus der individuellen Anschauung wegläßt, was in derselben

ihr zufällig scheint, die Farbe, Größe u. s. w. Dieses Bild wird freilich fehlerhaft sein können, weil man mehrere individuelle Merkmale für allgemeine halten, und sie darin aufnehmen kann; aber wir werden es nach und nach durch die Anschauung mehrerer Dinge derselben Art verbessern können. — So hat auch Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft gezeigt, daß die ästhetische Normalidee, die das Richtmaaß zur Beurtheilung eines Dinges als zu einer besondern Species gehörig vorstellt, eine solche einzelne Anschauung, ein Bild der Einbildungskraft, ist. Sie ist das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen, Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihren Erzeugungen in derselben Species unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben scheint. Er hat von dem Entstehen einer solchen Normalidee eine sehr sinnreiche psychologische Erklärung gegeben, die ich meine Leser in seiner Kritik der Urtheilskraft nachzulesen bitte.

2) Alle unsere Begriffe kommen nur durch Urtheile zu Stande, indem alle von einer Vorstellung abgesonderten Merkmale ihr doch als angehörig vorgestellt, d. h. ihr durch ein Urtheil als Prädikate beigelegt werden müssen; ja selbst die verschiedenen Arten der Merkmale, ob es Eigenschaften oder Relatio-

nen sind, können nur erst durch ein Urtheil ausgemittelt werden.

ad §. 59.

Jetzt hätten wir dargethan, wie wir die zu einer Erfahrungserkenntniß nothwendigen Stücke, die Anschauung und den Begriff, erhalten; allein eine bloße Anschauung und ein bloßer Begriff geben noch keine Erkenntniß. Einen Gegenstand erkennen, heißt von ihm etwas aussagen, und dies geschieht durch ein Urtheil; die Verknüpfung zweier Vorstellungen, welche die Einbildungskraft hervorbringt, ist zufällig und erzeugt noch keine Erkenntniß, denn zu dieser ist eine objektive (allgemeingültige) Verbindung erforderlich, die nur durch ein Urtheil möglich ist. Meine Einbildungskraft verknüpft die Vorstellungen Zucker und süß, dies giebt aber noch keine Erkenntniß von einer Eigenschaft des Zuckers, indem diese Verknüpfung willkührlich oder zufällig seyn kann; sie wird erst Erkenntniß, wenn ich sie durch ein Urtheil für objektiv (allgemein gültig) erkläre, wenn ich sage: der Zucker ist süß. Wir werden also die Frage noch zu beantworten haben, wie bringen wir Urtheile über Gegenstände der Erfahrung zu Stande; und da unsere Urtheile der Quantität nach entweder allgemeine oder besondere sind, zu welchen letztern wir in dieser Rücksicht die einzelnen rechnen, so werden wir diese Frage so wohl für die besondern als allgemeinen Urtheile zu beantworten haben.

ad §. 60.

Soll der Verstand einzelne und aus diesen besondere Urtheile der Erfahrungserkenntnisse bilden, so müssen ihm dazu sinnliche Wahrnehmungen gegeben sein, denn einen Gegenstand der Erfahrung erkennt er nicht anders als aus der sinnlichen Wahrnehmung. Wie man nun aus gegebenem Mannigfaltigen, nach Anleitung der Reflektionsbegriffe, Urtheile zu Stande bringt, dies ist in der reinen allgemeinen Logik bei der Lehre vom Entstehen der Urtheile §. 128 bis 131 incl. abgehandelt worden. — Alle würklich aus der sinnlichen Wahrnehmung entsprungenen Urtheile müssen einzelne sein, weil jede sinnliche Wahrnehmung Anschauung eines einzelnen Gegenstandes ist; aus diesen einzelnen Urtheilen nun bringen wir durch die Induktion und Analogie besondere und komparativ allgemeine Urtheile hervor. Das Stück Gold, das ich in der Hand halte, ist 19mal schwerer als Wasser, das Stück, welches ich gestern mit dem Wasser verglich, stand mit demselben in dem nämlichen Verhältniß, dies sind einzelne Urtheile, verbunden geben sie das besondere Urtheil: Einiges Gold ist 19mal schwerer als Wasser, und wenn mir die sinnliche Wahrnehmung bei allen vorgenommenen Versuchen in dieser Rücksicht dasselbe und nie ein anderes Urtheil geliefert hat, so mache ich das (komparativ) allgemeine Urtheil: das Gold (oder Alles Gold) ist 19mal schwerer als Wasser.

 ad §. 61.

ad §. 61 und 62.

Da die sinnliche Wahrnehmung nur einzelne Urtheile liefern kann, aus denen wir durch Induktion oder Analogie zwar allgemeine Urtheile bilden können, die aber doch nur komparative Allgemeinheit haben, und bei denen man wenigstens die Möglichkeit einer Ausnahme immer stehen laßen muß, so sind die allgemeinen Gesetze der Natur, welche strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führen, nicht empirischen Ursprungs, sondern sind a priori in unserm Erkenntnißvermögen gegründet; dahin gehört z. B. der Satz: alle Veränderungen in der Natur geschehen nach dem Gesetze der Ursach und Würkung. Es gehört nicht hieher, sondern in die Kritik des Erkenntnißvermögens (Kritik der reinen Vernunft) den Ursprung dieser Gesetze zu zeigen, und den Beweis für die Wahrheit derselben zu führen. Sie beruhen, wie dort gezeigt wird, auf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt. — Die komparativ allgemeinen Urtheile der Erfahrung werden durch Schlüsse der Induktion und Analogie hervorgebracht, und ich verweise, was diese Art der Schlüsse betrifft, auf die reine allgemeine Logik, wo die Gesetze derselben weitläuftig abgehandelt sind. Der Grund der Anwendung dieser Schlüsse auf Gegenstände der Erfahrung beruht auf der Voraussetzung: daß die Natur allgemeinen Gesetzen unterworfen ist, eine Voraussetzung, über deren Gültigkeit gleichfalls

fasst, die Kritik der reinen Vernunft sprechen muß. — Es ist übrigens leicht zu sehen, daß uns diese Schlüsse der Induktion und Analogie im gemeinen Leben unentbehrlich sind; der Arzt giebt China als stärkendes Mittel, weil er aus mehreren einzelnen Erfahrungssätzen den allgemeinen Satz durch die Induktion gebildet hat: die China ist ein stärkendes Mittel; er findet mehrere Kennzeichen eines hitzigen Fiebers bei einem Kranken, und schließt der Analogie nach, daß auch die übrigen Merkmale dieser Krankheit in dem gegebenen Falle vorhanden sein werden.

ad §. 63.

Wir theilen unsere Erfahrungserkenntnisse nach der Art und Weise, wie wir sie erhalten, in die *gemeine* und *gelehrte* Erfahrung; die erstere, die man auch wohl *die tägliche* oder *die offenbare* Erfahrung nennt, wird ohne alle Vorbereitung und angestrengte Untersuchung erlangt, und setzt keine gelehrten Vorkenntnisse voraus: daß das Eis ein fester Körper ist, und bei hinzukommendem Wärmestoff flüssig wird: daß das Blei schwerer ist als Holz, ist eine tägliche, gemeine Erfahrungserkenntniß. Die gelehrte Erfahrung, die man auch wohl *Kunsterfahrung* nennt, erfordert angestrengte Aufmerksamkeit, die einen Zweck voraussetzt, ja zuweilen mehr künstliche Zubereitungen nöthig macht oder gelehrten Vor-

Vorkenntnisse fordert; dahin gehören als Beispiele die Erfahrungen, daß Schnee mit Salmiak vermischt eine größere Kälte hervorbringe als unvermischter Schnee; daß Metalle die Elektrizität leiten; daß aus glühendem Salpeter sich eine besondere Luftart erzeugt u. s. w. — So sind denn auch unsere Entdeckungen entweder zufällig oder absichtlich; nach der gewöhnlichen Erzählung war die Entdeckung, daß Salpeter, Schwefel und Kohlen vermischt, sehr entzündlich sind, worauf die Erfindung des Pulvers beruhte, zufällig, es fiel durch Zufall in eine solche Mischung ein Funke und entzündete sie. Die Entdeckung eines neuen Weges um Afrika nach Ostindien durch Vasco di Gama war absichtlich, so wie die neuen Entdeckungen des Lavoisier in der Chemie zur Bestätigung und Widerlegung des phlogistischen Systems.

ad §. 64.

Die gelehrten Erfahrungen sind wiederum entweder **Beobachtungen** (observationes) oder **Versuche** (experimenta). Beide kommen darin überein, daß sie willkührlich und absichtlich sind, auch angestrengte Aufmerksamkeit erfordern, unterscheiden sich aber darin von einander, daß zu den Versuchen eine künstliche Vorbereitung gehört, daß man mit den Gegenständen, woran man sie machen will, eine Veränderung vornimmt, die bei den Beobachtungen nicht erforderlich ist. Die

Beob-

Beobachtung, daß die Schnecken männlichen und weiblichen Geschlechts zugleich sind, und sich wechselseitig begatten, erfordert blos angestrengte Aufmerksamkeit und ist also Beobachtung; eben so ist die Erfahrung, wie die Spinnen ihr Netz weben, die Biber ihren Bau aufführen, die Bienen ihre Zellen bauen, eine Beobachtung, aber kein Versuch. — Was für eine Luftart sich aus dem glühenden Salpeter entwickele, kann man nur durch Versuche erkennen, man muß z. B. den Salpeter in einer Retorte glühen, und eine solche Vorrichtung treffen, daß man die sich entwickelnde Luft auffangen kann, und nun in dieser aufgefangenen Luft z. B. Feuer bringen, sie von Thieren einathmen lassen, untersuchen, ob blaue Pflanzensäfte durch sie eine Veränderung erleiden u. s. w.; so erfordert die Erfahrung, daß alle Körper im luftleeren Raume mit gleicher Geschwindigkeit fallen, eine künstliche Vorbereitung, und ist daher keine bloße Beobachtung. Die Versuche erfordern oft eigene Instrumente; so gehören zu den Versuchen in der Physik die Luftpumpe, die Elektrisirmaschine ꝛc. — Die Versuche sind Fragen, die man der Natur vorlegt, und worauf man sie zu antworten nöthigt. Gewöhnlich (obgleich nicht immer) setzen die Versuche vorläufige Urtheile voraus. Ein Urtheil heißt vorläufig, wenn die Gründe worauf dasselbe sich stützt, von dem urtheilenden Subjekt nicht als vollkommen hinreichend angesehen wer-

werden. So fällt der Arzt, welcher einem Kranken ein neues Arzneimittel giebt, um zu sehen, was es für eine Würkung hervorbringen werde, ein solches vorläufiges Urtheil, indem er aus der Natur der Krankheit und aus den Eigenschaften des Arzneimittels eine gewisse Würkung vermuthet.

In der Anmerkung zu diesem §. wird darauf aufmerksam gemacht, was sich wohl schon von selbst versteht, daß die in diesem und dem vorhergehenden §. gegebene Eintheilung der Erfahrung nicht blos auf Gegenstände des äußern, sondern auch auf Gegenstände des innern Sinnes angewandt werden müsse. Es ist eine gemeine innere Erfahrung, daß vor dem Einschlafen die Vorstellungen dunkler werden; wir können uns beobachten, um zu sehen, was für einen Eindruck gewisse Gegenstände auf uns machen, und wir können endlich Versuche mit uns anstellen, indem wir uns künstlich in einen äußern Zustand versetzen, und nun den Erfolg auf unsern innern Zustand wahrnehmen, dies ist z. B. der Fall, wenn man zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Gaben Opium nimmt, um zu sehen, was für Würkung er auf die Stimmung des Gemüths, auf die Einbildungskraft, auf die äußern Sinne u. s. w. hervorbringe. Daß die Beobachtungen und Versuche bei Gegenständen des innern Sinnes schwie-

riger

riger sind, als bei denen der äußern Erfahrung, leidet keinen Zweifel.

ad §. 65.

Die Versuche sind wiederum entweder bestätigende oder erforschende; im ersten Fall kennen wir den Erfolg schon auf eine anderweitige Art, und der Versuch dient blos zur Bestätigung unsers aufgestellten Satzes; im zweiten Fall kennen wir den Erfolg nicht, sondern wir wollen ihn erst durch den Versuch kennen lernen. — Daß alle Körper, die in einer gleichen Entfernung von der Erde sich befinden, von derselben gleich stark angezogen werden, und daß sie also in gleicher Zeit, wenn sie frei fallen und kein äußeres Hinderniß sich findet, auf die Erde kommen müssen, und folglich ihre größere oder geringere Dichtigkeit auf die Schnelligkeit des Falls keinen Einfluß hat, läßt sich beweisen. Daß dies nicht geschieht, daß ein Stück Eisen und eine Feder, welche von gleicher Höhe und zu gleicher Zeit frei fallen, nicht zu gleicher Zeit auf die Erde kommen, liegt blos im Widerstande der Luft, der bei der Feder ihres größern Raumes wegen stärker sein muß als bei dem Eisen. — Läßt man nun in einem luftleeren Raume ein Stück Eisen und eine Feder zu gleicher Zeit fallen, um zu zeigen, daß beide zu gleicher Zeit einen gleichen Weg zurücklegen, so ist dies ein bestätigender Versuch. — Wir können aus hydro-

hydrostatischen Gesetzen beweisen, dass in zwei mit einander verbundenen Röhren jede gegebene Flüssigkeit in beiden gleich hoch stehen muss. Nehmen wir nun zwei gläserne Röhren, die mit einander verbunden sind, und füllen sie zu diesem Behuf mit Wasser, und dann mit Quecksilber, Weingeist u. s. w., so ist dies ein bestätigender Versuch für den obigen Satz.

Die erforschenden Versuche, bei denen man den Erfolg nicht voraussieht, sind wieder von doppelter Art, entweder man weiss den Erfolg gar nicht, oder man kennt ihn blos im Allgemeinen, aber nicht bestimmt. Versuche, bei denen man den Erfolg gar nicht voraussieht, nennt man Versuche aufs Gerathewohl. Dies ist z. B. der Fall, wenn der Arzt eine neue Arznei versucht, der Färber mehrere Farbematerialien vermischt, der Chemist zum erstenmale zwei verschiedene Materien in Verbindung bringt. Zu denjenigen Versuchen, deren Erfolg man zwar überhaupt, aber nicht bestimmt voraussieht, gehört als Beispiel: Man weiss, dass ein Hund von Arsenik sterben wird, allein man will die dabei sich zutragenden Umstände genau wissen, daher giebt man demselben eine bestimmte Quantität von diesem Gifte; man weiss, dass der Metallkalk schwerer ist als das Metall, aus dem es entstand, man will aber durch Versuche herausbringen, um den wievielsten Theil das Metall beim Verkalken am Gewicht zugenommen hat; man muss daher

her das Metall vor und nach der Verkalkung wiegen, und darauf sehen, daß während der Verkalkung weder etwas verlohren geht, noch ein fremder Körper (z. B. Staub) sich beimische.

ad §. 66.

Unser Verstand strebt nach allgemeinen Erkenntnissen, und so zwecken dann auch unsere Beobachtungen und Versuche nicht auf einzelne Wahrnehmungsurtheile, sondern auf allgemeine Urtheile ab. Wir müssen also bei denselben zu vermeiden suchen, daß sich in unsern Urtheilen keine individuellen oder besondern Merkmale einmischen, die wir nachher fälschlich zu allgemeinen erweitern; oder daß zufällige Umstände ein Resultat geben, das wir fälschlich auf Rechnung wesentlicher Merkmale schreiben. Um dies nun zu vermeiden, muß man die Beobachtungen und Versuche zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten, wie auch mit verschiedenen Gegenständen derselben Art, und auf eine so vielfache Weise als möglich anstellen; denn wenn man diese Vorsicht nicht gebraucht, so kann ein zufälliger Umstand das ganze Resultat verändern. Vor Toricelli glaubte man, daß das Wasser bei jeder beliebigen Höhe dem Stempel der Pumpe folge, und erklärte dies aus dem Abscheu der Natur vor dem Leeren (horror vacui). Nur erst Toricelli entdeckte die Unrichtigkeit dieses Satzes, indem er eine

Pumpe

Pumpe anlegen wollte, die aber 32 Fuß hoch war, und wo nun das Wasser dem Stempel der Pumpe nicht folgte. Hätte man früher eine Röhre genommen, die höher als 32 Fuß war, so würde man früher diese Entdeckung gemacht, und die Lehre vom Drucke der Luft gefunden haben. — Die Chemie liefert viele Beispiele, daß man Entdeckungen gemacht zu haben glaubte, die am Ende von einem bei dem Versuche sich zugetragenen Zufall herrührten. Es waren z. B. die Körper, deren man sich bediente, nicht rein, sondern mit fremden Theilen gemischt, die auf das Resultat der Versuche also einen Einfluß hatten.

ad §. 67.

In diesem §. werden die Seelenvermögen aufgezählt, die in Rücksicht auf Erfahrungserkenntnisse am wichtigsten sind. Er ist übrigens leicht verständlich und bedarf keiner Erläuterung.

ad §. 68.

Die erste Anmerkung dieses §. warnt vor dem Schlusse, was ich nicht wahrgenommen habe, ist nicht; denn es kann ein Gegenstand würklich einen Eindruck auf mich gemacht haben, dessen ich aber anderer Ursachen wegen mir nicht bewußt bin, z. B. weil ich nicht aufmerksam war, oder weil stärkere zu gleicher Zeit vorhan-

dene

dene Eindrücke ihn verdunkelten u. s. w. So sieht der Zornige in der Hitze seines Affekts oft einen Gegenstand nicht, der ihm vor den Augen steht, weil der Eindruck desselben durch andere Vorstellungen verdunkelt wird; so machen, wenn wir nachdenkend in unserm Zimmer auf- und abgehen, die Gegenstände in demselben einen Eindruck auf unser Auge, und bringen eine Veränderung in unserm Gemüth hervor, die wir aber nicht wahrnehmen, weil wir nicht die gehörige Aufmerksamkeit darauf verwenden. — Auch würde der Schluß vom Nichtsein der Empfindung auf das Nichtsein des Gegenstandes nicht richtig sein, weil es auch an meiner Receptivität liegen kann, daß ein Gegenstand auf mich keinen Eindruck machte. Wäre der Schluß vom Mangel der Empfindung auf das Nichtsein des Gegenstandes richtig; so wäre Uranus nicht eher gewesen, als bis Herschel ihn entdeckte, oder die Essigaale wären entstanden, als man sie zuerst mit Hülfe der Gläser wahrnahm. Es ist in vielen Fällen Uebung nöthig um etwas wahrzunehmen, und so wird oft derjenige, der diese Uebung hat, Dinge wahrnehmen, die andern ganz entgehen. Der geübte Musiker hört in einem Concerte Mißtöne, die der Laie nicht wahrnimmt; der Künstler und Kunstkenner entdecken Fehler und Schönheiten in Kunstprodukten, welche dem Liebhaber durchaus entgehen. — Zur Zeit der Hinrichtung Ludwig des XVI. erschien ein Kupferstich, auf

wel-

welchem eine Urne, zerbrochene Krone und Scepter, sich windende Schlangen u. s. w. vorgestellt waren, und diese Dinge waren so gezeichnet, daß sie die Umrisse der vorzüglichsten Personen der königlichen Familie (weiße Schattenrisse) gaben. Ich habe viele Personen gefunden, denen man sagte, was auf dem Bilde zu suchen sei und die es noch nicht eher sahen, bis man es ihnen ausdrücklich zeigte. — Wir können also nur dann erst etwas in der Erfahrung verneinen, wenn etwas anders existirt, das mit diesem Verneinten in Widerspruch steht. So sagen wir das Quecksilber sei nicht grün, weil es weißlicht ist; die Körper haben kein Streben sich von der Erde zu entfernen, weil wir wissen, daß ihnen ein Streben zukömmt, sich der Erde zu nähern, in dem Orte, wo A sich findet, kann kein anderer Körper B sein, u. s. w.

Die zweite Anmerkung bedarf keiner Erläuterung, da dieser Gegenstand sehr oft im Vorhergehenden betrachtet worden. So ist auch die dritte Anmerkung, die blos den Vortrag betrifft, an sich verständlich.

§. 69. bedarf keiner Erläuterung.

ad §. 70 und 71.

Wir haben in diesen §§. die Vollkommenheit der Lehrmethode oder des Lehrvortrags der Quantität, Qualität, Relation und Modalität nach betrachtet. Der Quantität nach ist der Lehrvortrag vollkommen, wenn er

voll-

vollständig ist, d. h. wenn er den Gegenstand erschöpft. Man sieht leicht ein, daß dies nur statt finden kann, wenn der Lehrer den Gegenstand, über den er seine Zuhörer unterrichten will, gehörig kennt, und ihn von allen Seiten betrachtet hat. Wenn wir Vollständigkeit oder Erschöpfung des Gegenstandes zur Vollkommenheit der Lehrmethode rechnen, so versteht sich wohl von selbst, daß dabei zwei Bedingungen oder Einschränkungen statt finden; die Vollständigkeit kann nur so weit gehen, als sie überhaupt möglich, oder als sie unter gegebenen Umständen möglich ist. Diejenigen Erkenntnisse, die ihrer Natur nach unendlich sind, wohin z. B. die Mathematik und die Naturbeschreibung gehören, können nie vollständig abgehandelt werden; eben dies gilt von Gegenständen, die noch nicht gehörig erforscht sind, z. B. die Kenntniß des Innern von Afrika; hier kann der Lehrer blos geben, was von diesen Gegenständen überhaupt bekannt ist. Der Astronom kann in seinem Lehrvortrage über unser Planetensystem nur bis zum Uranus fortgehen, denn weiter ist uns nichts bekannt; der Geograph kann uns in seiner Geographie von Asien weiter nichts sagen, als was uns die Reisebeschreiber davon bekannt gemacht haben. — Doch auch selbst dies leidet noch seine Einschränkungen, und die Vollständigkeit des Vortrags kann durch andere Zwecke sehr eingeschränkt werden; es kömmt dabei sehr auf das Subjekt an, das Unter-

nicht erhalten soll. Eulers Briefe an eine deutsche Prinzessinn, über die wichtigsten Gegenstände der Physik, sind weit entfernt, alle damals bekannten physikalischen Erkenntnisse vollständig zu enthalten; allein das, was er sagte, war zu seinem Zwecke, zum Unterricht für eine Prinzessin, hinreichend. So muß jeder Bürger eine Kenntniß von den Gesetzen seines Landes haben; wenn man nun einem solchen diesen Gegenstand vorträgt, so sieht man wohl ein, daß der Vortrag nicht die ganze Gesetzgebung erschöpfen soll, er soll nur in dieser Absicht vollständig sein, d. h. alles das enthalten, was der gemeine Bürger von den Gesetzen seines Landes wissen kann und wissen will. — Alle Vollständigkeit des Lehrvortrags zu einem gewissen Zwecke setzt aber dessen ungeachtet eine vollständige Erkenntniß des Gegenstandes, so weit diese möglich ist, voraus; denn nur dadurch wird der Lehrer in den Stand gesetzt, aus dem, was über den Gegenstand überhaupt gesagt werden kann, dasjenige auszuwählen, was zu einem bestimmten Zwecke dient. — Dies ist leider oft nicht der Fall, oft hat der Lehrer überhaupt nicht vollständige Erkenntnisse von dem Gegenstande, den er zu einem bestimmten Zwecke abhandeln will, und daher sucht er einen bestimmten Zweck auf, um nur nicht vollständig schreiben zu dürfen; Beispiele geben davon in großer Menge die in unsern Tagen erschienenen Schriften für Frauenzimmer,

mer, für Kinder, für den gemeinen Mann u. s. w., die seichtes und unvollständiges Geschwätz über Gegenstände enthalten. Um Lehrer für ein bestimmtes Subjekt zu sein, und darnach die Vollständigkeit seines Vortrags einzurichten, muß man nicht blos den vorzutragenden Gegenstand genau kennen, sondern auch Urtheilskraft besitzen, um genau zu bestimmen, was davon vorzutragen am rechten Orte ist, und was nicht.

2) Der Qualität nach ist der Lehrvortrag vollkommen, wenn er pünktlich und präcis ist. Dazu wird erfordert, daß der Lehrer selbst eine deutliche Erkenntniß von dem Gegenstande habe, denn wie kann er dem Schüler geben, was er selbst nicht besitzt; ferner daß er die Verstandeskräfte und die Kenntnisse seiner Schüler kenne. Dies hat seine großen Schwierigkeiten, wenn der Unterricht mehreren zu gleicher Zeit ertheilt werden soll; und der Lehrer kann hier leicht in Gefahr gerathen, einen Theil seiner Schüler durch Weitschweifigkeit zu ermüden, wenn er dem andern kaum deutlich wird. Vieles hilft der Anblick der Schüler, in so fern man bei einiger Uebung in den Augen lesen kann, ob man verstanden sei oder nicht. Dies ist einer von den Vorzügen des freien Vortrags. Geschieht der Vortrag schriftlich, so muß man, um Einheit in denselben zu bringen, sich eine bestimmte Klasse von Lesern denken. In diesen Fällen wird es denn nun freilich nicht zu vermeiden sein, daß

manche Dinge gelehrt werden, die ein Leser schon weiss, und die man des Schwächern wegen mitnehmen muste.

Die Deutlichkeit wird durch Beispiele befördert. Ein Beispiel ist ein einzelner Fall, der zur Erläuterung einer allgemeinen Regel dient. Ich halte es für unnütz, ein Beispiel von einem Beispiel zu geben, da dies Werk selbst fast auf jeder Seite dergleichen enthält. Durch Beispiele wird unsere Erkenntniß anschaulich gemacht. Der Lehrer muß also die Kunst besitzen, seine allgemeinen Sätze durch schickliche Beispiele zu erläutern, wozu Einbildungskraft und Urtheilskraft erfordert wird. Einbildungskraft, um einen speciellen Fall aufzufinden, Urtheilskraft, um zu bestimmen, ob er unter die allgemeine Regel paßt. — Bei dieser Erläuterung durch Beispiele muß man sich doch hüten, daß das Beispiel nicht so vorgetragen werde, daß der Schüler geneigt wird, seine Aufmerksamkeit auf das Individuelle desselben zu richten, und dabei die allgemeine Regel, die dadurch erläutert werden soll, außer Acht läßt. In diesen Fehler verfallen gewöhnlich junge Lehrer, sie mahlen den einzelnen zum Beispiele dienenden Fall oft zu sehr in Nebenumständen aus, wodurch freilich der Vortrag blühender und lebhafter, aber auch zu leicht die Aufmerksamkeit des Schülers zerstreut wird. — Betrifft die mitzutheilende Erkenntniß einen sinnlichen Gegenstand, so wird unstreitig der Vortrag an Deutlichkeit ge-

winnen, wenn man dem Schüler den Gegenstand selbst, oder wenn dies nicht möglich ist, eine genaue Abbildung desselben vorzeigt. Dies ist z. B. in der Naturbeschreibung der Fall, alle noch so ausführlichen Beschreibungen eines Körpers werden bei weitem nicht bewürken, was durch den Anblick des Gegenstandes selbst ausgerichtet wird. Zeichnungen und Kupferstiche müssen im Nothfall den würklichen Gegenstand ersetzen. Es setzt aber schon einige Uebung bei dem Schüler voraus, wenn er selbst aus den besten und richtigsten Zeichnungen und Kupferstichen sich eine anschauliche und richtige Vorstellung von dem abgebildeten Gegenstande machen soll. Diese Fertigkeit verschafft man ihm am besten dadurch, daß man ihm würkliche Gegenstände und ihre Abbildungen vorzeigt. Auch möchte es in den meisten Fällen nöthig sein, der Abbildung den Maaßstab beizufügen, nach welcher sie verfertigt worden ist.

Ist der vorgetragene Satz von der Beschaffenheit, daß man weder den Gegenstand desselben anschaulich vorlegen, noch durch Beispiele ihn erläutern kann, so helfen oft Vergleichungen und Analogieen mit Gegenständen, von denen der Lehrer mit Recht voraussetzen kann, daß sie dem Schüler bekannt sind. So machten wir es z. B. bei der Einleitung in die allgemeine Logik; nachdem wir diese durch die Wissenschaft der Gesetze des Denkens erklärt hatten, verglichen wir sie mit der

Sprachlehre (Grammatik), welche in demselben Verhältniß zum Sprechen, wie die Logik zum Denken steht. Durch diese Vergleichung der Logik mit einem dem Schüler gewiß schon bekannten Gegenstande, ward nicht blos mehr Licht auf den Begriff der Logik selbst geworfen, sondern es ward uns auch leichter, dem Schüler die Eintheilung der Logik in die allgemeine und besondere, nach der analogen Eintheilung der Sprachlehre in die allgemeine und besondere, deutlich zu machen. — So spricht Kant einmal von der Liebe und Achtung als den Mitteln, wodurch die Geisterwelt in Verein gebracht wird, indem die Liebe antreibt sich einander zu nähern und die Achtung von einander entfernt zu bleiben; er zeigt, daß weder Liebe ohne Achtung, noch Achtung ohne Liebe die intelligible Welt vereinigen könnte, und stellt als erläuternde Analogie die Körperwelt auf, welche nur dadurch besteht und bestehen kann, daß die einander entgegengesetzten Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung der Materie zukommen. — Zur Deutlichkeit hilft auch die Ordnung des Vortrags sehr viel, theils weil sie dem Schüler das Ganze leichter übersehen macht, theils weil die Kenntniß der vorhergehenden Sätze, bei der gehörigen Ordnung, die folgenden erläutert; daher kömmt es, daß der erste Unterricht in der Chemie den Schülern so schwer wird, weil es unmöglich ist, seinen Vortrag so einzurichten, daß nicht gleich anfänglich

einer Menge von Dingen erwähnt werden müßte, mit denen der Schüler erst in der Folge genauer bekannt gemacht werden kann. Deshalb ist es gerathen, daß der Lehrer, da wo es möglich ist, gleich zu Anfange dem Schüler im Ganzen und Großen zeige, was er ihm vorzutragen gedenkt; oder wenn das nicht thunlich ist, ihm doch von Zeit zu Zeit, etwa nach Beendigung der Untersuchung über einen Gegenstand, oder nach Vollendung eines Abschnitts oder einer Disciplin, kurz und gedrängt die Hauptmomente der geendigten Untersuchung und die Verknüpfung derselben untereinander angiebt. Tabellarische Uebersichten, die zugleich dem Sinn des Gesichts gegeben werden, sind in diesem Falle von außerordentlichem Nutzen. Was die Wahl der Methode betrifft, ob sie analytisch, oder synthetisch, oder sokratisch u. s. w. sein soll; so muß dies der eigenen Einsicht des Lehrers, von der Beschaffenheit des vorzutragenden Gegenstandes, der Beschaffenheit des Schülers, der Länge der Zeit u. s. w. überlaßen werden, und es laßen sich hierüber keine allgemeinen Regeln geben. — Ferner schadet die Ueberladung des Vortrags der Deutlichkeit desselben. Wir nennen einen Vortrag **überladen**, wenn der Lehrer dem Wesentlichen so viel Außerwesentliches beigemischt hat, daß jenes dadurch verdunkelt wird. — Endlich ist eins der wichtigsten Erfordernisse zur Deutlichkeit des Vortrags, daß der Lehrer die

Sprache, in welcher er seine Erkenntnisse vorträgt, vollkommen inne habe. Die Sprache liefert uns Zeichen für unsere Gedanken, und diese sind das Mittel der Mittheilung derselben. Werden diese Mittel unrichtig oder unvollkommen gebraucht, wie will man seinen Zweck erreichen?

3) Der Relation nach ist der Vortrag vollkommen, wenn er **gründlich und richtig oder wahr ist.** Dies wird nur erreicht werden können, wenn der Vortrag systematisch ist, d. h. wenn das Mannigfaltige in demselben nach einer Regel geordnet ist. Der Lehrer wird also in dieser Rücksicht diejenigen Sätze, die als Erkenntnißgründe von andern dienen, denselben vorausschicken, und wenn es möglich ist, mit Grundsätzen, d. h. denjenigen Sätzen den Anfang machen, deren Wahrheit erkannt wird, so bald man sie versteht, und die also keines Beweises bedürfen. Er muß ferner die Gründe für die Richtigkeit seiner Behauptungen angeben, und also auch wissen, auf was für einem Wege man die Richtigkeit eines vorgetragenen Satzes beweise, damit er nicht Gefahr laufe, den Beweis auf einem Wege zu suchen, wo er nicht zu finden ist; welches z. B. der Fall ist, wenn man Sätze a priori durch die Erfahrung beweisen, oder den Beweis für die Sätze der sinnlichen Wahrnehmung als solchen, a priori führen will. Daß der Lehrer immer die Wahrheit sage, kann man deshalb nicht fordern,

dern, weil er, wie jeder Mensch, irren kann; allein daß er wahrhaft sei, d. h. nur das für seine Ueberzeugung gebe, was würklich seine Ueberzeugung ist, dazu ist er verpflichtet und ewige Schande dem Lehrer, der gegen diese Pflicht handelt und die Wahrheit verkauft. Der Lehrer ist keinesweges gezwungen alles zu sagen, was er für wahr hält, aber wenn er etwas sagt, so muß es seiner Ueberzeugung gemäß sein.

4) Der Modalität nach endlich ist der Vortrag vollkommen, wenn er **überzeugend** ist. Was den Unterschied zwischen Ueberzeugung und Ueberredung betrifft, so verweise ich meine Leser auf das, was ich in der reinen allgemeinen Logik über diesen Gegenstand gesagt habe. Hier muß der Lehrer nun zuvörderst wissen, welches Grades des Fürwahrhaltens der vorzutragende Gegenstand überhaupt fähig sei, ob in Rücksicht desselben ein bloßes Meinen, oder ein Glauben, oder ein Wissen statt finden kann; weiß er dies nicht, und verwechselt er diese drei Arten des Fürwahrhaltens, so giebt er entweder weniger als er geben kann, oder er erregt bei seinem Zuhörer einen Schein von Gewißheit, die nicht statt finden kann, aus welchem letzteren sehr oft der Schade entspringt, daß wann der Schüler die Täuschung entdeckt, einsieht, daß der Lehrer ihm z. B. einen Satz als bewiesen darstellte, der überhaupt nicht beweisbar ist, er den Satz keines Grades des Fürwahrhaltens fä-

 hig

hig glaubt; wie dies z. B. bei den Beweisen für das Dasein der Gottheit der Fall gewesen ist.

ad §. 72.

Der Vortrag selbst zerfällt nach der Art, wie wir unsere Gedanken mittheilen, in den mündlichen und schriftlichen, von denen jeder seine eigenthümlichen Vorzüge und Schwierigkeiten hat, die in diesem §. kürzlich dargelegt worden sind, und, wie ich glaube, keiner weitern Auseinandersetzung bedürfen.

ad §. 73 und 74.

Wir kommen jetzt auf die Bezeichnung unserer Vorstellungen; diese Bezeichnung ist äußerst wichtig, weil sie unserm Gedächtniß bei Aufbewahrung schon gehabter Vorstellungen zu Hülfe kömmt, weil sie das Denken bei abstrakten Begriffen und Sätzen erleichtert, und endlich weil ohne sie keine Mittheilung der Erkenntnisse an andere und von andern, und also keine Prüfung derselben möglich wäre. Ich hätte, bei der Lehre von der Erweiterung unserer Erkenntnisse ohne Unterricht, die Lehre von der Bezeichnung schon abhandeln sollen, weil sie aber diese Erweiterung bloß befördert, indem sie das Denken erleichtert, *) und zur Mittheilung der

Er-

*) Man kann nicht behaupten, daß die Bezeichnung zum Denken überhaupt nothwendig sei, denn wir abstrahiren

Erkenntnisse an andere durchaus nothwendig ist, so habe ich ihre Abhandlung bis hieher verschoben.

Unter **Zeichen** (signum) verstehen wir denjenigen Gegenstand, durch dessen Anschauung das Bewußtsein der Vorstellung eines andern Gegenstandes hervorgebracht wird. So ist der Rauch ein Zeichen vom Feuer, das Wort Baum ein Zeichen dieses Gegenstandes; A das Zeichen für die allgemein bejahenden Urtheile in der reinen allgemeinen Logik, + und — Zeichen für entgegengesetzte Größen in der Mathematik u. s. w. Es sind also hier drei Stücke zu unterscheiden, **das Zeichen, das Bezeichnete, und die Verbindung des Zeichens und Bezeichneten.** Das **Bezeichnete** (signatum) ist der Gegenstand, der durch das Zeichen erkannt wird, die Verbindung vom Zeichen und Bezeichneten, welche bewirkt, daß aus dem ersten das zweite erkannt wird heißt die **Bezeichnung** des Zeichens (significatio). So ist in dem oben gegebenen Falle aus der reinen allgemeinen Logik A das Zeichen für die allgemein bejahenden Urtheile; die allgemein bejahenden Urtheile sind das Bezeichnete, und ich kenne die Bedeutung von A, wenn ich weiß, daß dadurch die allgemein bejahenden Urtheile bezeichnet werden.

Ist

z. B. erst unsern Begriff und dann bezeichnen wir ihn, aber sie erleichtert das Denken sehr, indem wir dadurch in den Stand gesetzt werden, unsere Erkenntnisse leichter im Gedächtnisse zu behalten.

Ist das Bezeichnete eine Vorstellung oder eine Empfindung, so nennen wir das Zeichen einen Ausdruck; so ist das Lachen der Ausdruck der Fröhlichkeit, zusammengezogene Augenbraunen und eine gerunzelte Stirn der Ausdruck von Unzufriedenheit, das Wort ein Ausdruck unsers Gedankens. — Die Erkenntnisse, die auf Zeichen beruhen, nennen die Logiker eine symbolische Erkenntniß. Man pflegt der symbolischen Erkenntniß die anschauende entgegen zu setzen; allein diese Entgegensetzung ist nicht völlig richtig. Die anschauende (intuitive) Erkenntniß wird eigentlich der discursiven entgegengesetzt. Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand, diese erst vermittelst einer Anschauung; so sind z. B. unsere Begriffe discursiv. Unser Denken ist nicht intuitiv, sondern discursiv; da nun zu jeder Erkenntniß nothwendig Denken erfordert wird, so haben wir nur discursive Erkenntnisse. Bloß zum Behuf unsers discursiven Denkens bedürfen wir der Zeichen, daher kömmt es wohl, daß man discursive Erkenntniß mit symbolischer für einerlei gehalten, und ihnen beiden die intuitive Erkenntniß entgegen gesetzt hat. Der symbolischen Erkenntniß, oder der Erkenntniß durch Zeichen, steht die Erkenntniß ohne Zeichen entgegen.

Anmerkung.

Man muß zuvörderst Versinnlichung eines Begriffs (Hypotypose, subjectio sub adspectum) von den

Cha-

Charakterismen desselben unterscheiden. Unter **Hypotypose** eines Begriffs verstehen wir die Darstellung desselben in einer Anschauung, so ist z. B. das Abschiessen der Kanone und der dadurch hervorgebrachte Knall die Hypotypose des Begriffs Ursach und Wirkung. **Charakterism** eines Begriffs oder einer Vorstellung überhaupt, nennen wir die Bezeichnung derselben durch begleitende sinnliche Zeichen, die gar nichts zur Anschauung des Objekts Gehöriges enthalten, sondern blos Mittel zur Reproduktion der Vorstellung nach dem Gesetze der Association der Einbildungskraft sind. Dahin gehören unsere Sprachzeichen, unsere Schriftzeichen, die algebraischen Zeichen u. s. w. Diese Charakterismen sind es, die man in der Logik gewöhnlich Symbole, und die damit verbundene Erkenntniß die symbolische nannte. Folgende Eintheilung der künstlichen Zeichen wird die Uebersicht erleichtern. Diese Zeichen bedeuten **entweder** an sich etwas, und haben mit dem Bezeichneten Aehnlichkeit, dann heißen sie **Bilder**, **oder** sie bedeuten an sich nichts und haben mit dem Bezeichneten keine Aehnlichkeit, dann heissen sie **Charaktere**. Die Bilder sind wiederum entweder **Abbildungen** oder **Symbole**, die **erstern** beziehen sich vermittelst der Aehnlichkeit unmittelbar auf das Bezeichnete, die **andern** beziehen sich nur unmittelbar darauf, indem die Bedeutung des Zeichens als Abbildung, Aehnlichkeit

mit seiner Bedeutung als Symbol hat. Ein gezeichnetes Lamm, was dies auch unmittelbar darstellen soll, ist eine Abbildung; soll es Sanftmuth bedeuten, so ist es ein Symbol, unser Wort Lamm gehört zu den Charakteren.

ad §. 75.

Die Wissenschaft von den Zeichen überhaupt nennen wir die Zeichenlehre (Semiotik). Sie zerfällt in zwei Theile, in die Lehre von der Bezeichnung, d. h. wie man mit einem Gegenstande ein Zeichen verbinde (Bezeichnungskunst), und in die Auslegungskunst, die uns zeigt, wie man aus dem Zeichen den bezeichneten Gegenstand erkenne (Hermeneutik). — Da die Erfindung der künstlichen Zeichen offenbar die Mittheilung unserer Erkenntnisse an andere zum Zweck hatte, so konnten die Zeichen nichts anders sein, als dasjenige, was wir nach Willkühr dem andern mittheilen konnten, d. h. sie konnten nichts anders als Gegenstände des äussern Sinnes sein; daraus folgt aber keinesweges, daß wir uns jedesmal der Anschauungen des äußern Sinnes zu Bezeichnungen bedienen, ob dies gleich nothwendig ist, wenn wir andern unsere Vorstellungen mittheilen wollen; wenn wir bei der Bezeichnung es mit uns allein zu thun haben, so bedienen wir uns sehr oft nicht der Anschauungen gegenwärtiger Gegenstände durch den Sinn, sondern der Bilder der Ein-

bil-

dungskraft. Wenn jemand mit mir spricht, so bekomme ich die Zeichen seiner Vorstellungen durch meinen äußern Sinn (durchs Gehör), wenn der Rechenmeister ein Exempel aus dem Kopfe rechnet, so giebt ihm seine Einbildungskraft die Zahlzeichen.

ad §. 76.

Man kann die Verschiedenheiten der Zeichen der Quantität, Qualität, Relation und Modalität nach untersuchen. Der extensiven Quantität nach sind die Zeichen entweder einfach oder zusammengesetzt. Ein zusammengesetztes Zeichen besteht aus Theilen, die man Elemente nennt, ein einfaches Zeichen hat keine Theile. So ist der Ausruf o! als Zeichen der Verwunderung, einfach, der Ausdruck Baum, zusammengesetzt, denn er besteht aus den einzelnen Lauten B, a, u, m. — Von den Elementen, aus denen ein zusammengesetztes Zeichen besteht, sind nun entweder alle, oder doch einige selbst Zeichen (haben eine Bedeutung), und aus ihnen ist die Bedeutung des zusammengesetzten Zeichens entsprungen, oder die Elemente haben keine Bedeutung, sind keine Zeichen für sich. In dem zusammengesetzten Zeichen Baum, sind die Elemente B, a, u, m keine Zeichen, haben keine Bedeutung, so daß aus ihrer Zusammensetzung die Bedeutung des Ganzen sich ergäbe. In dem zusammengesetzten Worte:

un=

unverdorben, sind die Elemente un- und verdorben, nicht verdorben, welches jedes für sich ein Zeichen ausmacht; dahin gehören ferner die Wörter: Kinderlos, Hochmuth, jähzornig u. s. w. — Man nennt diejenigen Zeichen, deren Elemente selbst keine Zeichen sind, und wo also die Bedeutung nicht abgeleitet werden kann, Stammzeichen, ursprüngliche Zeichen, so ist z. B. o! und Baum ein Stammzeichen. Alle einfachen Zeichen müssen daher Stammzeichen sein. — Alle andere Zeichen hingegen, die ihre Bedeutung von der Bedeutung der Zeichen erhalten, aus denen sie zusammengesetzt sind, heißen abgeleitete Zeichen. So ist unverdorben ein abgeleitetes Zeichen, es entspringt aus nicht und verdorben. Fessellos ist ein abgeleitetes Zeichen, es besteht aus den beiden Stammzeichen Fessel und los. — Der intensiven Quantität nach ist das Zeichen entweder bestimmt (signum fixum, determinatum) oder unbestimmt (signum vagum, indeterminatum); ein bestimmtes Zeichen hat nur eine Bedeutung, dahin gehört z. B. das Wort Buch; ein unbestimmtes Zeichen hat mehrere Bedeutungen, z. B. das Wort Geschmack, worunter man entweder einen der fünf äußern Sinne, oder das was durch diesen von einem Gegenstande wahrgenommen wird, oder das Beurtheilungsvermögen des Schönen, oder das Vermögen in so fern es richtig urtheilt, versteht. Ferner

das

das Zeichen +, welches in der Algebra positive Größen oder auch die Operation des Addirens, in der Geschichte stark, in den Gebetbüchern das Schlagen eines Kreuzes bedeutet. Gewöhnlich wird die unbestimmte Bedeutung eines Zeichens durch den Zusammenhang bestimmt. Um bei dem gegebenen Beispiel Geschmack stehen zu bleiben, so erkennt man in folgenden Redensarten die Bedeutung dieses Ausdrucks leicht. Ich habe heute keinen Geschmack, weil ich den Schnupfen habe. Reines Wasser hat gar keinen Geschmack. Man muß, wenn man die alten Tragiker mit Vergnügen lesen will, einen geläuterten Geschmack haben. Wer in der Villa Borghese in Rom den Schlenderer David von Bernini dem antiken Gladiator vorzieht, hat keinen Geschmack. — Ein Zeichen heißt leer (signum inane), wenn es keine Bedeutung hat, dahin gehört das Wort Abrakadabra, die Zauberformeln der Alten, mehrere mystische Ausdrücke der Schwärmer, z. B. das Kreuzluftvögelein eines ältern Herrnhuthischen Gebetbuchs ꝛc.

Der Qualität nach ist das Zeichen entweder eigentlich oder uneigentlich (signum proprium vel improprium); das erstere bezeichnet dasjenige, was damit ursprünglich im natürlichen oder willkührlichen Zusammenhange war, z. B. das Wort Baum; das zweite hat eine Bedeutung, die mit der eigentlichen Bedeutung in Verbindung steht, und aus ihr erkannt wer-

den kann; z. B. die Redensart, sich etwas einprägen, in welcher die eigentliche Bedeutung vom Münzen hergenommen ist, wo dem Stück Metall ein Merkmal so aufgedrückt wird, daß es nicht leicht verschwindet; diese Bedeutung ist mit der uneigentlichen in Zusammenhang, wo ausgedrückt werden soll, eine Sache so ins Bewußtsein auffassen, daß sie nicht leicht aus demselben verschwindet. Die uneigentlichen Zeichen nennt man auch **tropische** Zeichen (signa tropica).

Bei der **Relation** kann man auf ein doppeltes Verhältniß sehen, entweder auf das Verhältniß der Zeichen unter einander, oder auf das Verhältniß des Zeichens zum Gegenstande. Im ersten Fall ist das Zeichen entweder **unmittelbar** oder **mittelbar**; das erste bezieht sich unmittelbar auf den bezeichneten Gegenstand, das andere ist ein Zeichen von einem Zeichen. Der Rauch ist ein unmittelbares Zeichen vom Feuer, das hörbare Wort Baum ist ebenfalls unmittelbar; das sichtbare Wort Baum (geschrieben oder gedruckt) ist ein mittelbares Zeichen, denn es stellt das hörbare Zeichen Baum vor, und hat erst vermittelst dieses Bedeutung. Im zweiten Fall ist das Zeichen entweder **anpassend** oder **nicht anpassend**. Ein Zeichen ist **anpassend**, wenn es ausdrückt, was es ausdrücken soll. So ist die Schlange, die sich in den Schwanz beißt (ein Zirkel), ein **anpassendes** Zeichen für die Ewigkeit, eine

Tau-

Taube ein **nicht anpassendes** Zeichen für den Geist der Gottheit.

Der **Modalität** nach endlich ist das Zeichen entweder **nothwendig (natürlich)** oder **willkührlich (künstlich)**. Im ersten Fall ist die Verknüpfung zwischen Zeichen und Bezeichnetem objektiv, wie z. B. bei Rauch und Feuer, im zweiten Fall subjektiv und der Willkühr unterworfen, dahin gehört der bei weitem größte Theil aller unserer Worte, die Signale bei einer Flotte, die Ceremonien, die Ordenszeichen u. s. w. — Die objektive Verbindung zweier Dinge, und also auch zwischen Zeichen und Bezeichnetem, beruht auf Ursachlichkeit, nun finden zwei Fälle statt, entweder ist das Zeichen die Ursach und das Bezeichnete die Wirkung, oder umgekehrt, das Zeichen ist die Wirkung und das Bezeichnete die Ursach. Im ersten Fall hat das Zeichen eine bestimmte Bedeutung, weil jede bestimmte Ursach eine bestimmte Wirkung hat; im zweiten Fall aber ist dies nicht, weil ein und dieselbe Wirkung aus mehreren Ursachen entspringen kann. So ist z. B. das Feuer ein bestimmtes natürliches Zeichen für die Wärme, weil es die Ursach derselben ist; ob der Arzt hingegen körperliche Veränderungen gleich als natürliche Zeichen einer Krankheit betrachten kann, so tritt doch sehr oft für ihn der Fall ein, daß er die Krankheit selbst, für die die körperliche Veränderung ihm ein Zeichen

ist, nicht bestimmt angeben kann, eben weil sich nicht mit Sicherheit aus der Wirkung die Ursach bestimmen läßt. Noch ist hierbei zu erinnern, daß bei den natürlichen Zeichen, Zeichen und Bezeichnetes nicht immer unmittelbar als Ursach und Wirkung zusammen verbunden sind, sondern daß sie oft beide nur Wirkung einer gemeinschaftlichen Ursach sind. So sind z. B. der niedere Barometerstand und der Regen nicht unmittelbar als Ursach und Wirkung verbunden, sondern beiden liegt eine gemeinschaftliche Ursach, die Verminderung der Elasticität der Luft, zum Grunde. So sind die Schmerzen, welche man in zerbrochenen und wiedergeheilten Gliedern bei Veränderung der Witterung empfindet, und diese Veränderung ebenfalls durch eine gemeinschaftliche Ursach verbunden.

ad §. 77.

Bei den natürlichen Zeichen kömmt es blos auf die Auslegung an, denn das Zeichen hängt nicht von unserer Willkühr ab; diese Auslegung aber geschieht nach der Verbindung durch Ursach und Wirkung. Das Hervorrufen des Bezeichneten ins Bewußtsein, wenn das Zeichen gegeben ist, ist ein Geschäft der reproduktiven Einbildungskraft, deren allgemeinstes Gesetz folgendes ist: Alles Mannigfaltige, was (durch die Einbildungskraft oder durch den Verstand) im Bewußtsein einmal zusammen verbunden gewesen ist, kann sich wechselsei-

seitig

tig ins Bewußtsein zurückrufen *). Da nun die Verbindung von Ursach und Wirkung objektiv ist, so wird die Einbildungskraft bei jeder derselben auch die andere hervorrufen; nur daß, wie im vorhergehenden §. gezeigt worden, die Bedeutung des natürlichen Zeichens bestimmt ist, wenn dasselbe die Ursach des bezeichneten Gegenstandes war, welches nicht statt findet, wenn das Bezeichnete die Ursach und das Zeichen die Wirkung ist. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß alle objektive Verbindung zweier Gegenstände nichts zur Bezeichnung hilft, wenn diese objektive Verbindung nicht vom vorstellenden Subjekte erkannt wird. Der Bauer, der nicht weiß, daß alle Säuren die blauen Pflanzensäfte roth färben, wird wenn er sieht, daß ein Körper diese Veränderung bewirkt, nicht daraus erkennen, daß der Körper Säure enthält. Bei der Auslegung der natürlichen Zeichen wirkt also die reproduktive Einbildungskraft verbunden mit dem Verstande, vermöge des von

*) Man nennt das Gesetz, nach welchem die Einbildungskraft eine Vorstellung an die andere knüpft, gewöhnlich das Gesetz der Association der Ideen, man sollte sich aber dieses Ausdrucks nicht bedienen, weil wir nicht wie der Franzose das Wort idée von allen Vorstellungen überhaupt, sondern nur von einer besondern Art von Vorstellungen brauchen; wir müßten daher lieber sagen: das Gesetz der Association der Vorstellungen.

von ihm herrührenden Gesetzes der Ursach und Wirkung, in welchem Zeichen und Bezeichnetes mit einander stehen. Ich will nur noch erinnern, daß man natürliche Zeichen deuten kann, ohne daß man ihre Verknüpfung als Ursach und Wirkung oder mit einer gemeinschaftlichen Ursach einsieht. So sagen die Krankenwärterinnen sehr oft das nahe Ende des Kranken aus der Veränderung der Gesichtszüge desselben voraus, ohne die ursachliche Verbindung beider zu erkennen, ja oft ohne das was ihnen als Zeichen dient, bestimmt angeben zu können. So weiß der Bauer aus der Veränderung des Barometerstandes daß das Wetter sich ändern wird, ohne daß er die Verknüpfung beider kennt. Bei dem willkührlichen Zeichen haben wir auf zwei Stücke zu sehen, auf die Bezeichnung und auf die Auslegung. Die Bezeichnung geschieht dadurch, daß wir mit dem bezeichneten Gegenstande die Vorstellung eines sinnlichen Gegenstandes verknüpfen, so daß (nach dem Gesetz der Association der Vorstellungen) sich beide wechselseitig reproduciren (ins Bewußtsein zurückrufen). So spricht man das Wort Hund aus, und zeigt dem Kinde das dadurch bezeichnete Thier, da nun beide in der Vorstellung mit einander verbunden waren, so wird die reproduktive Einbildungskraft bei dem Worte Hund das dadurch bezeichnete Thier, und bei dem Anblick dieses Thiers das Wort Hund ins Bewußtsein

rufen.

rufen. — Die Erfindung des Zeichens ist ein Werk der produktiven, die Auslegung desselben ein Geschäft der reproduktiven Einbildungskraft.

ad §. 78.

Wir haben schon oben bei der weitern Auseinandersetzung von §. 75. gezeigt, daß die willkührlichen Zeichen, weil sie vorzüglich zur Mittheilung unserer Vorstellungen und Empfindungen dienen sollen, Gegenstände des äußern Sinnes sein müssen. Nun könnte man zur Bezeichnung seiner Vorstellungen und Empfindungen alle äußern Sinneswerkzeuge brauchen; denn es ist nicht nothwendig, daß wir an Zeichen die durchs Gesicht und Gehör empfunden werden, wie es jetzt geschieht, unsere Vorstellungen und Empfindungen knüpfen, wir könnten dies auch an Vorstellungen thun, die uns durch den Sinn des Geruchs, Geschmacks u. s. w. gegeben werden; allein die letztern Zeichen würden nicht so vollkommen sein, als die erstern, und hier stoßen wir also auf den Satz: von der Vollkommenheit der willkührlichen Zeichen. Die willkührlichen Zeichen sind vollkommen 1) wenn sie eine bestimmte Bedeutung haben; alle armen Sprachen, die aus Mangel an Worten mit einem und demselben Worte mehrere Gegenstände bezeichnen müssen, wie z. B. die Hebräische Sprache, sind in dieser Rücksicht unvollkommen. 2)

Wenn das Bezeichnete mit dem Zeichen sich leicht verknüpfen läßt, dazu wird erfordert, daß die Zeichen von einander so unterschieden sind, daß man nicht Gefahr läuft sie zu verwechseln, daß ferner, wenn Vorstellungen aus einander entspringen und in einander enthalten sind, dies auch bei ihren Zeichen statt finde, wie z. B. Vernunft, vernünftig, vernunftlos, vernünftelnd, unvernünftig. 3) Daß man die Zeichen leicht hervorbringen und fassen kann, daher sind diejenigen Sprachen, die schwer auszusprechende Worte, es sei nun wegen Menge der darinn auf einander folgenden Konsonanten oder wegen Länge derselben, haben, unvollkommner als diejenigen, wo dies nicht statt findet; die russische und polnische Sprache sind also in dieser Beziehung unvollkommner als die italiänische. So sind die jetzt gewöhnlichen Zeichen in der Algebra auch wegen ihrer Leichtigkeit vollkommener als sie es in den ersten Zeiten dieser Wissenschaft waren.

ad §. 79 und 80.

Wir brauchen den Ausdruck **Sprache** in weiterer und engerer Bedeutung. Unter Sprache in **weiterer** Bedeutung verstehen wir den Innbegriff gleichartiger willkührlicher Zeichen, für unsre Vorstellungen und Empfindungen. So hat man eine sichtbare Sprache durch Bilder, durch Mienen und Gebehrden, durch

Worte

Worte u. s. w. — Unter Sprache in engerer Bedeutung verstehen wir den Inbegriff hörbarer willkührlicher Zeichen für unsre Vorstellungen und Empfindungen; so brauchen wir den Ausdruck, wenn wir von der deutschen, lateinischen Sprache, von todten und lebenden Sprachen reden. Da man, wie §. 78. gezeigt worden, willkührliche Zeichen durch alle Sinneswerkzeuge geben kann, so wird man auch eben so viel Sprachen erfinden können; man kann eben so gut ein System von Zeichen, die auf Gerüchen, oder auf verschiedenen Arten des Geschmacks beruhen (eine Sprache für den Geruch oder Geschmack) erfinden, als man eine Sprache durch sichtbare und hörbare Zeichen hat. So sprechen z. B. die Liebhaber im Orient durch Blumenkränze mit ihren Schönen. Untersucht man nun die mögliche Vollkommenheit dieser Sprachen, in Rücksicht der Zeichen selbst, aus denen sie bestehen, nach den im vorhergehenden §. angezeigten Merkmalen, so sieht man bald ein, daß unter allen die Sprache durch sichtbare und hörbare Zeichen den Vorzug verdient; denn 1) werden die Sprachen die auf Gerüche, oder verschiedene Arten des Geschmacks u. s. w. sich gründen, äußerst arm sein, weil der Elemente derselben äußerst wenig sein müssen, und man durch Zusammensezung derselben auch nicht viel Mannigfaltiges hervorbringen kann; folglich wird es diesen Zeichen an einer bestimmten Be-

deutung fehlen müssen; 2) sind die Vorstellungen des Geruchs, Geschmacks u. s. w. bei weitem nicht so bestimmt, und so genau von einander (vorzüglich bei Zusammensetzungen) zu unterscheiden, als die Vorstellungen des Gesichts und des Gehörs, und können daher leicht mit einander verwechselt werden, und endlich 3) sind wir in jedem Augenblick ohne Mühe im Stande, sichtbare und hörbare Zeichen dem andern zu geben, welches bei Zeichen durch Geruch und Geschmack nicht der Fall wäre. — Selbst wenn man die vollkommenen Sprachen durch sichtbare und hörbare Zeichen mit einander vergleicht, so wird der letztern doch in vieler Rücksicht der Vorzug zugestanden werden müssen. Einmal ist man bei ihr ohne alle Vorbereitung im Stande dem andern seine Gedanken und Empfindungen mitzutheilen, da man bei der Schriftsprache äußere Dinge dazu nöthig hat; sodann ist zum Reden auch weniger Zeit und Mühe als zum Schreiben erforderlich. Weil aber das Reden die Gegenwart der andern Person erfordert, der ich meine Gedanken und Empfindungen mittheilen will, und diese doch nicht immer vorhanden ist; so hat dies zu der Erfindung einer Schriftsprache Anlaß gegeben, wo ich durch sichtbare Zeichen meine hörbaren bezeichne; diese ist dadurch sehr zur Vollkommenheit gebracht worden, daß man die zusammengesetzten hörbaren Laute in ihre Elemente (die Buchstaben)

aufge-

aufgelöst hat. Durch die Repräsentation der hörbaren Zeichen durch sichtbare, ist man in den Stand gesetzt worden, auch mit abwesenden Personen zu reden. — Wenn gleich die Sprache, in engerer Bedeutung, vor allen andern, in Rücksicht der Zeichen, aus denen sie besteht, die vollkommenste ist, so ist doch von den verschiedenen Arten derselben (der deutschen, französischen, italiänischen, lateinischen, griechischen ꝛc.) eine mehr oder weniger vollkommen als die andere; um sie nun vollkommner zu machen, dazu gehört Verstand und Urtheilskraft, und die Zwecke, die man dies zu erreichen sich vorsetzen muß, sind §. 78. angegeben. Aber die Vollkommenheit einer Sprache beruht nicht bloß auf der Vollkommenheit der dazu gehörigen Zeichen, die ihre Materie ausmachen, sondern auch auf der Verbindung derselben zu einem System, auf ihrer Vollkommenheit als Sprache. Die Wissenschaft von den Regeln einer Sprache nennt man die Grammatik. Sie enthält entweder die Regeln für die Sprache überhaupt, dann heißt sie allgemeine Grammatik; oder für eine besondere Sprache, dann ist sie eine besondere Grammatik, und erhält alsdann ihren Namen von der Sprache, für welche sie Regeln giebt, deutsche Grammatik, französische Grammatik u. s. w. Die Grammatik einer besondern Sprache zerfällt in zwei Theile, sie muß nämlich erstlich die einzelnen Zeichen (Wörter) angeben, und zweitens zeigen, wie aus

diesen Reden zusammengesetzt werden. Das erstere ist die Elementarlehre der Sprache, das zweite die Methodenlehre, der Syntax. Da nun unsere Zeichen, wie wir oben gesehen haben, in Stammzeichen und abgeleitete Zeichen zerfallen, so zerfällt die Elementarlehre einer jeden Grammatik in zwei Theile, in die Lehre von den Stammzeichen und in die Lehre von den abgeleiteten Zeichen. Bei den abgeleiteten Zeichen finden zwei Fälle statt, entweder sind alle Elemente der abgeleiteten Zeichen selbst Zeichen, dann nennt man die Wörter zusammengesetzt (in engerer Bedeutung), wie z. B. hoffnungslos, wo sowohl Hoffnung als los ein Zeichen ist, glaubenvoll, wo ebenfalls sowohl Glaube als voll für sich eine Bedeutung haben; dieser Theil der Elementarlehre heißt die Lehre von der Komposition; oder die abgeleitete Wörter bestehen nicht aus lauter Stammzeichen, z. B. liebeln, wo das Stammzeichen lieben ist, ferner liebend, lieblich u. s. w. Hier finden sich wiederum zwei Fälle, entweder entsteht eine ganz neue Bedeutung, die mit der Bedeutung des Stammzeichens blos analogisch ist, z. B. launigt, launisch und läunisch, die insgesammt vom Stammzeichen Laune herkommen; dies nennt man die Derivation (Ableitung in engerer Bedeutung), oder das abgeleitete Wort hat ganz die Bedeutung des Stammworts, nur daß der vorgestellte Gegenstand in einem andern Verhältniß be-

trachtet

trachtet wird, dies nennt man die **Flexion** oder die **Beugung**. Dahin gehören als Beispiel der Vater und des Vaters. — Zur Vollkommenheit einer Sprache als Sprache gehören folgende Stücke: Sie muß so viel Stammwörter haben, als es ursprüngliche Vorstellungen (Stammvorstellungen) giebt; ihre abgeleiteten Wörter müssen nach bestimmten Regeln abgeleitet werden, so daß sich aus der Art der Ableitung (dies Wort in der weitesten Bedeutung genommen, wo es die Derivation, Komposition und Flexion unter sich begreift) die Bedeutung des abgeleiteten Worts ersehen läßt. Um dies zu leisten, muß die produktive Einbildungskraft, der Verstand, die Urtheilskraft, Vernunft, Witz und Unterscheidungsvermögen sich thätig beweisen.

Anmerkung.

Ich glaube hier alles von der Bezeichnung überhaupt und von der Sprache insbesondere vorgetragen zu haben, was in eine angewandte allgemeine Logik gehört; das übrige vom Ursprunge der Sprache, von den Vermögen der Seele, die dabei ins Spiel gesetzt werden, von den allgemeinen und besondern Regeln einer Sprache, gehört in andere Wissenschaften, in die Psychologie, Anthropologie, allgemeine Grammatik u. s. w. Was die Hermeneutik oder die Auslegungskunst betrifft, die den zweiten Theil der Semiotik (Zeichenlehre) ausmacht,

so

so ist von derselben theils schon im Vorhergehenden beiläufig gesprochen worden, theils muß von ihr noch einmal bei der Lehre von dem Fürwahrhalten des Zeugnisses eines andern gesprochen werden, und ich habe also die weitere Auseinandersetzung bis dorthin verschoben.

ad §. 81.

Die Schriftsprache ist entweder unmittelbar oder mittelbar; die erstere giebt unmittelbare sichtbare Zeichen für die Gegenstände, die zweite giebt Zeichen für die hörbaren Zeichen bezeichneter Gegenstände. Die unmittelbare Schriftsprache enthält entweder natürliche oder willkührliche Zeichen; das erstere sind Abbildungen, Zeichnungen, oder analogische Darstellungen, das zweite Charaktere, wie die Hieroglyphen. — Die mittelbare Schriftsprache, welches die unsrige ist, hat dadurch sehr an Leichtigkeit gewonnen, daß wir die zusammengesetzten Laute in ihre Elemente, die Buchstaben, aufgelöst, und nicht, wie die Chineser, einfache Zeichen für zusammengesetzte Laute haben. — Was wir oben von der Vollkommenheit der Sprache in engerer Bedeutung gesagt haben, muß auch von unserer Schriftsprache gelten.

ad §. 82.

Wir kommen nunmehro auf das, was der Schüler bei dem Unterricht zu leisten habe. Da die Sprache

das

das Mittel ist, ihm Erkenntnisse mitzutheilen, so wird er diese gehörig lernen müssen, um den Unterricht verstehen zu können. Allein er muß nicht blos die Ausdrücke der Sprache, in welcher ihm der Unterricht ertheilt wird, überhaupt lernen, sondern sich auch mit den eigenthümlichen Ausdrücken jeder Wissenschaft (Kunstausdrücken, terminis technicis) bekannt machen. Man versteht unter **Kunstausdruck** ein Wort, das in einer Wissenschaft oder einer Kunst entweder allein, oder in einer Bedeutung gebraucht wird, die von der im gemeinen Leben abweicht. — So z. B. das Wort Anschauung in der Philosophie, einfahren in eine Grube in der Bergbaukunst, Löffel statt Ohren in der Jagdsprache u. s. w. — Diese Kunstausdrücke werden in den Wissenschaften und Künsten dann mit Recht gebraucht, wenn sie dazu dienen, sich kürzer und bestimmter ausdrücken zu können.

ad §. 83.

So setzt das Studium der Astronomie die Kenntniß der Geometrie und Algebra, das Studium der Kritik der reinen Vernunft die Kenntniß der Logik voraus. Viele wackre junge Männer, voll Eifer und Talent, verliehren Zeit und Kraft, ja gehen oft selbst für die Wissenschaften verlohren, weil sie nicht wissen, welchen Weg sie beim Studio derselben einzuschlagen haben; dann stoßen sie auf unüberwindliche Schwierigkeiten und

Dun-

Dunkelheiten, oder glauben Dinge zu verstehen, die ihnen in der That unverständlich sind, und der größte Theil des Nutzens geht ihnen verlohren. Wie viel studiren Physik ohne mathematische Vorkenntnisse, oder Physiologie des menschlichen Körpers ohne vorher Anatomie gehört zu haben; ja es giebt Schulanstalten, wo man den Schülern eine Geschichte der Philosophie vorträgt, ohne daß diese die geringste Kenntniß von logischen und metaphysischen Sätzen haben; da können die Lehrlinge freilich keine hohe Idee von der Philosophie bekommen; denn die Behauptungen der Philosophen müssen ihnen entweder unverständlich bleiben oder als Meinungen gestörter Menschen erscheinen. — Daher wäre es allerdings sehr nöthig, wenn man den auf der Universität ankommenden Studirenden nach der Wahl ihres Studiums eine Anweisung mittheilte, in welcher Ordnung sie Vorlesungen zu hören haben.

§. 84. bedarf keiner Erläuterung.

ad §. 85.

Bei dem zu empfangenden Unterricht entsteht die Frage, welches Vermögen soll dieselben erhalten? Daß alle unsere Erkenntnisse dem Gedächtnisse überliefert werden müssen, welches dieselben im Bewußtsein erhalten soll, bedarf keines Beweises; allein es fällt auch eben so leicht in die Augen, daß es nicht für alle Erkennt-

kenntnisse hinreichend ist, sie blos im Gedächtniß zu behalten. Bei den Erkenntnissen, daß Alexander Persien eroberte, und Darius in dem deshalb geführten Kriege das Leben verlor, daß der westphälische Friede im Jahr 1648 geschlossen worden, daß man das Mittelding zwischen Esel und Pferd, das ein streifiges Fell hat, ein Zebra nennt u. s. w., kann ich freilich blos mein Gedächtniß brauchen; aber so viel erhellt doch auch leicht, daß jemand alle Systeme der Philosophen älterer und neuerer Zeit im Gedächtniß haben, daß er alle Sätze der Geometrie auswendig wissen kann, ohne daß er verdient im ersten Fall ein Philosoph, im zweiten ein Geometer genannt zu werden; daß dazu mehr als ein bewahrendes Gedächtniß, daß auch ein begreifender Verstand dazu erfordert wird. Dies näher aus einander zu setzen, ist der Zweck der folgenden §§.

ad §. 86.

Dieser §. liefert zum obigen Behuf eine subjektive und objektive Eintheilung unserer Erkenntnisse. Wir theilen unsere Erkenntnisse **subjektiv** (d. h. nach dem erkennenden Subjekt) ein, wenn wir dabei auf die Art sehen, wie wir dieselben besitzen; und da finden zwei Fälle statt, wir haben sie entweder blos **verstanden und behalten**, oder wir haben sie auch **begriffen**. Im ersten Falle heißen sie **historisch**, im andern **subjektiv**

rational. Ich verstehe etwas, wenn ich mit den gegebenen Zeichen die dadurch bezeichnete Vorstellung verbinde, dies ist das Werk des Verstandes; ich begreife etwas, wenn ich die Wahrheit desselben aus Gründen erkenne. Eine nicht verstandene Erkenntniß ist keine Erkenntniß, es sind leere Zeichen; und eben so hört eine Erkenntniß auf Erkenntniß zu sein, wenn sie aus dem Bewußtsein fällt. Folglich muß bei jeder Erkenntniß ein Verstehen und ein Behalten statt finden; aber das Begreifen ist nicht immer nothwendig. Ich sage meinem Schüler: Wenn du eine gläserne Glocke mit Wasser sperrst, und ein angezündetes Licht hineinbringst, so wird das Licht nach einer kurzen Zeit verlöschen, und das Wasser nachher in der Glocke in die Höhe steigen; dies versteht er, aber er begreift es noch nicht, d. h. er sieht die Gründe dieser Erscheinung noch nicht ein. Lavoisier hingegen verstand diesen Satz nicht blos, er begriff ihn, denn er wußte diese Erscheinung aus Gründen zu erklären.

Wir theilen hingegen unsere Erkenntniß objektiv (d. h. nach dem erkannten Gegenstande) ein, wenn wir untersuchen, auf welchem Wege uns das erkannte Objekt gegeben wurde, und da finden zwei Fälle statt, entweder der Gegenstand ist uns durch die sinnliche Wahrnehmung a posteriori gegeben, und dann heißt die Erkenntniß empirisch; oder sie ist in unserm Gemüth

selbst

selbst gegründet, sie ist a priori, dann heißt sie objektiv rational. So ist die Erkenntniß der Arzneikunde, der Botanik, wie die der Geschichte u. s. w. empirisch, der reinen Mathematik, der reinen allgemeinen Logik, des Naturrechts u. s. w. objektiv rational. — Es fällt in die Augen, daß objektiv rationale Erkenntnisse subjektiv historisch sein können; wie viel praktische Feldmesser haben z. B. Sätze der Geometrie inne, ohne sie begriffen zu haben. —

Hieraus ergiebt sich nun, daß alle Erkenntnisse, deren Wahrheit nicht aus andern Erkenntnissen als aus Gründen abgeleitet werden kann, blos verstanden und behalten, aber nicht begriffen werden können. Daß Karl der fünfte ein Sohn Philipps des Schönen, und ein Enkel Maximilians väterlicher Seite, und mütterlicher Seite ein Enkel Ferdinands und der Isabella war, das ist nur zu verstehen und zu behalten, aber nicht zu begreifen. — Dies ist also durchaus bei allen einzelnen Faktis als solchen der Fall. Werden aber diese Fakta zusammen verbunden, um Resultate zu geben, oder werden Gründe aufgesucht, warum sie so und nicht anders sich zutrugen, oder bestimmt man mathematisch die Größe derselben; mit andern Worten, philosophirt man über sie, oder wendet die Mathematik auf sie an, so verrichtet die Vernunft ihre Funktionen, und man begreift. — Daß das Verstehen einer Erkenntniß dem Begreifen

derselben vorausgehen müsse, brauche ich wohl kaum zu erinnern.

ad §. 87.

Alle objektiv rationalen Erkenntnisse, die Logik, Mathematik u. s. w. können von uns auf subjektiv rationalem Wege erlangt werden, ja was noch mehr ist, sie verlieren einen großen Theil ihres Werths, wenn dies nicht geschieht; doch trägt es sich auch zu, daß wir wegen Mangel an Zeit und Kräften objektiv rationale Erkenntnisse auf Treu und Glauben annehmen müssen (daß sie für uns historisch werden); z. B. wenn Herschel die Bahn eines Kometen berechnet, so nehme ich sein Resultat auf Treu und Glauben an, und meine Erkenntniß davon wird blos historisch, weil ich nicht Zeit oder Vorerkenntnisse genug besitze, sie zu prüfen; allein dadurch verliert sie auch von dem Grade der Gewißheit, dessen sie fähig ist. — Unter den empirischen Erkenntnissen aber giebt es eine Menge, die wir auf das Zeugniß anderer annehmen müssen; dahin gehört z. B. die Geschichte der vergangenen Zeit; es ist für uns unmöglich selbst zu erfahren, ob Alexander der Große gelebt, und was er gethan habe, wir müssen dies auf das Zeugniß anderer glauben.

ad §. 88.

Glauben ist ein Fürwahrhalten aus subjektiv zureichenden Gründen, (s. reine allgemeine Logik). Wenn

ich

ich auf das Zeugniß des Johannes es für wahr halte, daß Christus den verstorbenen Lazarus auferweckt hat, so ist dies historischer Glaube. Dieser historische Glaube bezieht sich aber nicht blos, wie man durch den Ausdruck leicht verführt werden könnte zu meinen, auf die Geschichte, sondern auf jedes Zeugniß eines andern; so wie wir den Ausdruck historisch auch §. 86. gebraucht haben, wo wir ihn der Erkenntniß aus Gründen entgegensetzten. Wenn ich auf Treu und Glauben des Mathematikers annehme, der Durchmesser eines Kreises verhalte sich zum Umkreise wie 100 zu 314, so ist dies ebenfalls historischer Glaube. — Man kann nun das Zeugniß nach dem bezeugten Objekte wiederum eintheilen; es betrifft nämlich entweder Vernunftwahrheiten, Sätze aus der Moral, Logik, Mathematik u. s. w., oder es betrifft empirische Gegenstände, im letzten Fall heißt es Zeugniß in eigentlicher Bedeutung, wie z. B. wenn uns Olbers sagt, er habe einen neuen Kometen entdeckt, oder Forster die Insel Otahaiti beschreibt. — Es wird in der Folge die Lehre von den Zeugnissen weiter aus einander gesetzt werden.

ad §. 89.

Dieser §. ist leicht verständlich. In Rücksicht der Vernunftwahrheiten hängt es von dem Horizont eines jeden ab, ob er sich mit der historischen Erkenntniß der-

selben begnügen, oder ob er streben solle, sie aus Gründen zu erkennen. Dem Arzte ist es zu gestatten, daß er die Bahn der Planeten nur historisch kennt, dem Astronomen nicht; so wie umgekehrt für den Astronomen die historische Kenntniß einiger Heilmittel hinreichend ist, wenn der Arzt die Gründe ihrer Anwendung kennen muß. — Dasjenige aber, was von rationalen Erkenntnissen zu dem Horizont eines jeden gehört, und durch den nothwendigen Zweck der Menschheit bestimmt wird, wozu, wie wir §. 22 und 23. gezeigt haben, alles das gerechnet werden muß, was mit der Sittlichkeit in einer nothwendigen Beziehung steht, darf der Mensch nicht auf Treu und Glauben annehmen, sondern er muß selbst untersuchen und prüfen. Der Werth einer sittlichen Maxime geht ganz verloren, wenn man sie nicht deshalb zur Vorschrift für seine freie Handlungen macht, weil sie Gebot der Vernunft ist, sondern weil ein andrer sie dafür ausgiebt. —

Was nun die Sicherheit betrifft, mit der man überhaupt rationale Erkenntnisse auf das Zeugniß eines andern annehmen kann, so ist sie bei mathematischen Erkenntnissen größer, als bei philosophischen, weil der Mathematiker weit weniger Gefahr läuft zu irren, als der Philosoph, da er den Gegenstand bei der Konstruktion stets unverändert vor Augen behält, und auch den Einfluß fremdartiger Vorstellungen leicht verhüten kann,

wel-

welches beides bei philosophischen Gegenständen nicht der Fall ist. Ich kann mit grösserer Sicherheit annehmen, daß die Berechnung eines Herschel, la Lande, Euler, Bode, u. s. w. richtig sind, und also mit mehrerer Zuverläßigkeit darauf fortbauen, als ich die metaphysischen Sätze, selbst des größten Metaphysikers, annehmen kann; und die Erfahrung zeigt selbst, daß es nur sehr selten geschieht, daß man in den vorgetragenen Sätzen der Mathematiker Irrthümer entdeckt, und sie umzustoßen genöthigt ist, da hingegen diese Erscheinung in der Philosophie gewiß nicht zu den seltenen gehört.

ad §. 90.

So wäre es freilich an sich möglich nach Aegypten zu reisen, um die dortigen Pyramiden durch eigne Erfahrung kennen zu lernen, allein meinen Privatzwecken gemäß, muß ich in diesem Falle das Zeugniß anderer, meiner eigenen Erfahrung vorziehen.

§. 91. enthält Regeln für die größtmöglichste Benutzung des mündlichen Unterrichts, und ist leicht verständlich.

ad §. 92.

So wie der vorhergehende §. Regeln für die größtmöglichste Benutzung des mündlichen Unterrichts gab, so thut dies dieser für den schriftlichen Unterricht. — Wenn

gleich die Vermehrung und die Erleichterung des Ankaufs der Bücher auf der einen Seite der Vermehrung unserer Erkenntnisse sehr vortheilhaft gewesen ist, so haben sie doch auf der andern Seite auch das eigne Denken zurück gebracht, eben weil sie uns manches zu sehr erleichtert haben; eine Bemerkung, die in mancher Rücksicht auch auf die neuere Lehrmethode paßt. Die Alten lasen wenig und dachten viel selbst; wir lesen viel und denken wenig selbst; daher finden wir auch unter den Alten mehr Originalität, als bei uns angetroffen wird. Die im §. 92. gegebenen Regeln zwecken dahin ab, den größtmöglichsten Nutzen aus Schriften zu ziehen, die Erkenntnisse des Verfassers sich zu eigen zu machen, ohne deshalb alles auf Treu und Glauben ohne Prüfung anzunehmen. Es geht mit unsern Erkenntnissen wie mit den genommenen Speisen. Der Körper muß genommene Nahrungsmittel erst zu analogischen Theilen verarbeiten, (sie sich assimiliren) ehe sie zu seiner Erhaltung und Vergrößerung dienen können, so sind auch alle fremden Erkenntnisse, die wir aufgenommen haben, erst dann **unsere** Erkenntnisse zu nennen, wenn wir sie auf eine uns eigenthümliche Art betrachtet, ihnen die Form unsers Denkens aufgedrückt und sie mit unsern übrigen Erkenntnissen in Verbindung gebracht haben. Die im §. 92. gegebenen Regeln bedürfen keiner weitern Auseinandersetzung.

ad §. 93.

ad §. 93.

In vorigen Zeiten beging man bei dem Unterricht den Fehler, daß man das Gedächtniß überladete und seine Cultur auf Kosten des Verstandes und der Urtheilskraft betrieb; in neuern Zeiten scheint man in den entgegengesetzten Fehler zu verfallen, indem man die Vervollkommnung des Gedächtnisses vernachläßigt; ja einige stehen wohl gar in dem irrigen Wahn, daß beide Erkenntnißkräfte Gedächtniß und Verstand einander Abbruch thun und also beide zusammen keinen hohen Grad der Vollkommenheit haben können; ein Irrthum, den unzählige Beispiele widerlegen.

ad §. 94.

Gedächtniß in engerer Bedeutung nennen wir das Vermögen des Gemüths, gehabte Vorstellungen wieder ins Bewußtsein zurückzurufen; so rufe ich durch mein Gedächtniß die Namen der römischen Kaiser, die im ersten Jahrhundert nach Christi Geburt regiert haben, ins Bewußtsein zurück. In weiterer Bedeutung versteht man unter Gedächtniß das Vermögen Vorstellungen im Bewußtsein aufzubewahren. Die Anstrengung, etwas ins Bewußtsein zurückzurufen, nennt man das **Besinnen.**

Das Gedächtniß hat nicht bei allen gleiche Stärke, einige haben ein schwaches, andere ein sehr starkes Ge-

dächtniß. Die Stärke des Gedächtnißes kann, wie die Stärke jeder Kraft, des Geistes sowohl als des Körpers, durch Uebung vermehrt werden; und zwar muß man diese Uebungen vorzüglich in der Jugend anstellen. Die Uebung des Gedächtnisses geschieht durchs **Auswendiglernen (Memoriren).** Es giebt eine dreifache Art des Memorirens, das **mechanische, ingeniöse** und **judiciöse.** Wir denken symbolisch, d. h. durch sinnliche Zeichen, welche uns gewöhnlich die Einbildungskraft im Bewußtsein vorhält; unsere Verknüpfung von Vorstellungen geschieht also durch Verknüpfung von Zeichen, und also nach dem Gesetz der Association der Vorstellungen, welches die Einbildungskraft befolgt. Zwei Vorstellungen, die mit einander im Bewußtsein zusammen verbunden worden, erwecken einander, ist das oben genannte Gesetz; um nun diese Erweckung zu erleichtern, wiederholt man die verbundenen Vorstellungen so oft, bis sie uns geläufig werden, dies ist das **mechanische** Memoriren. So lernt der Knabe seine Vokabeln und sein Einmaleins. Diese Art des Memorirens ist die stärkendste für das Gedächtniß. Ein junger Mensch, der sein Gedächtniß verbessern will, muß auf diese Weise täglich etwas auswendig lernen, und nach und nach die Menge des Auswendig zu lernenden vergrößern. — Das **ingeniöse** Memoriren beruht auf Aehnlichkeit; in der Psychologie wird gezeigt, daß aus

dem

dem oben gegebenen allgemeinen Gesetze der Association der Vorstellungen sich ableiten läßt: Aehnliche Vorstellungen reproduciren sich einander (erwecken sich einander im Bewußtsein). Man sucht also zwischen den zu behaltenden Vorstellungen und schon bekannten Aehnlichkeiten auf, um beide dadurch zu verknüpfen. So sagen wohl die gemeinen Leute, wenn man ihnen einen Namen nennt, ach den Namen will ich nicht vergessen, ich darf nur an — und so nennen sie ein ähnliches bekanntes Wort — denken. So verglich man in den ältern Lehrbüchern der Geographie, Europa mit einer sitzenden Jungfer und bestimmte die einzelnen Länder als Theile derselben oder ihres Putzes. — Diese Art des Memorirens hat zwei Mängel, einmal, daß man statt einer Vorstellung zwei behalten muß, und so dann, daß sie leicht zur Verwechselung von Vorstellungen verleitet. Bei dem judiciösen Memoriren verknüpft man die zu behaltende Vorstellungen durch den Verstand nach Regeln der Erkenntnisse mit schon bekannten und vorhandenen. So weiß man das Jahr, in welchem der Anfang des 30jährigen Krieges fällt, wenn man es an die Vorstellung knüpft, daß der westphälische Friede, der dem Kriege ein Ende machte, im Jahr 1648 geschlossen wurde. So behält man die Sätze eines philosophischen Systems leichter, wenn man sie durch eine systematische Ordnung unter einander verbindet. Diese Methode

ver-

verdient, da wo sie angebracht werden kann, den Vorzug, weil sie zugleich vernünftigen Zusammenhang in unsere Erkenntnisse bringt.

ad §. 95.

Die in diesem §. gegebenen Regeln sind eigentlich aus der Erfahrungsseelenlehre entlehnt; da aber die angewandte allgemeine Logik auch zum Zweck hat, die Einschränkungen, die sich bei der menschlichen Erkenntniß finden, so fern es möglich ist, zu heben, so verdienen sie auch hier ihren Platz. — Mittel, die dazu dienen sollen, der Schwäche des Gedächtnisses zu Hülfe zu kommen, sind eigentlich nichts anders als Mittel, die Association der Vorstellungen zu erleichtern, und müssen daher aus den Gesetzen dieser Association sich ergeben. Nun ist es eins dieser Gesetze, je größer der Grad des Bewußtseins ist, den eine Vorstellung hatte, desto leichter ist sie zu reproduciren; hieraus ergiebt sich, daß man dem zu behaltenden Gegenstand den größtmöglichsten Grad des Bewußtseins zu verschaffen suchen müsse, um ihn desto leichter hervorrufen zu können. Bei Gedanken geschieht dies durch Zergliederung, bei Anschauungen dadurch, daß man sich den Gegenstand durch so viel Sinne als möglich vorstellt. Je deutlichere und gründlichere Kenntnisse ich z. B. von den Sätzen des Naturrechts habe, desto leichter werde ich sie behalten, und

von je mehreren Seiten ich die Platina betrachtet habe, desto weniger werde ich sie und ihre Eigenschaften vergessen. Bringt man ferner die zu behaltenden Vorstellungen in einen leicht faßlichen Zusammenhang, so hat man nicht nöthig, auf jede eine besondere Kraft zu verwenden, sondern sie werden sich wechselseitig im Bewußtsein erhalten, und sich unter einander reproduciren. Derjenige, der rhapsodistisch Geschichte lernt, wird schwerer die einzelnen Begebenheiten im Bewußtsein aufbewahren, als derjenige, der sie in einer bestimmten Zeitfolge studiert. Bringt man nun die Verbindung von Ursachen und Wirkungen hinzu, so wird das Behalten noch leichter. —

Um die Anstrengung des Gedächtnisses zu vermindern, suche man die Aufmerksamkeit vorzüglich auf die Hauptgegenstände zu richten, und knüpfe an diese die andern Vorstellungen an. So merke man sich in der Geschichte die merkwürdigsten Männer, Begebenheiten und Jahre, und knüpfe an diese die andern minder wichtigen Begebenheiten an; so werden die Hauptvorstellungen die damit verbundenen Vorstellungen erwecken. Bei dieser Verbindung der Hauptvorstellungen mit Nebenvorstellungen aber merke man, daß die Verbindung durch den Verstand, der Verbindung durch den Witz, die auf Aehnlichkeiten, die oft zufällig sind, beruht, vorzuziehen sei, weil sie dauernder und sicherer ist. —

Auf

Auf diesem Gesetz beruht auch die vierte im §. 95. gegebene Regel, daß man die zu behaltenden Vorstellungen, mit schon vorhandenen geläufigen, auf irgend eine Weise verbindet; oder sie mit leicht zu behaltenden Zeichen vergesellschaftet, wie z. B. wenn man einen Knoten im Schnupftuch macht, um etwas nicht zu vergessen u. s. w. Die Alten, denen vorzüglich als Rednern das Gedächtniß ein sehr wichtiges Seelenvermögen war, handelten in dem Vortrag der Rhetorik ganz besonders von den Mitteln, dem Gedächtnisse zu Hülfe zu kommen, welches sie **Gedächtnißkunst**, artem mnemonicam, nannten. (S. Quinctiliani institut. orator. XI. 2. pag. 285. vol. 2. edit. bipont.) — Die Beantwortung der Frage: ob man durch den Gebrauch körperlicher Mittel das Gedächtniß stärken könne, und welches diese Mittel sind, gehört nicht in die angewandte allgemeine Logik, sondern in die Anthropologie.

Von

Von der Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntniß der Qualität nach, und wie sie in dieser Rücksicht zu vervollkommnen.

ad §. 96.

Die Erkenntniß ist der Qualität nach vollkommen, wenn sie deutlich, und wo dies nicht angeht, wie bei einfachen Vorstellungen, klar ist, wie wir dies in der reinen allgemeinen Logik gezeigt haben; diesen Vollkommenheiten stehen als Unvollkommenheiten entgegen, Dunkelheit und Verworrenheit. Daß der Mensch nicht lauter deutliche und klare Vorstellungen hat, sondern daß auch dunkle und verworrene Vorstellungen sich bei ihm finden, lehrt die Erfahrung, und beweist also die Eingeschränktheit unserer Erkenntnisse in dieser Rücksicht. In der Religion hat der gemeine Mann eine Menge dunkler Vorstellungen, die ihn oft Dinge als ehrwürdig erscheinen machen, die nichts weniger als ehrwürdig sind, und ein großer Theil seines Aberglaubens findet seinen Grund und seine Stütze in dunklen Vorstellungen, die aus seiner Kindheit ihren Ursprung haben. Eben so finden sich eine Menge verworrener Vorstellungen bei ihm; er hat verworrene Vorstellungen, wie dies die Erfahrung gezeigt hat, von Freiheit, die er

mit Zügellosigkeit verwechselt, von Gleichheit, die ihm nicht Gleichheit vor dem Gesetz, sondern Gleichheit des Vermögens und Standes ist, von Gehorsam, den er mit unbedingter Knechtschaft verwechselt. — Die Gründe dieser Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntniß der Qualität nach, muß die angewandte allgemeine Logik aufsuchen, und Mittel angeben, wie man die Erkenntniß in dieser Rücksicht vervollkommnen kann.

ad §. 97.

Wenn wir uns unserer Vorstellungen unmittelbar bewußt werden, so daß diese nicht mehr dunkel sind, so **nehmen** wir sie **wahr**. Das Streben des Wahrnehmungsvermögens klare und deutliche Vorstellungen zu haben, nennen wir **Aufmerksamkeit, Attention.** Daß die Aufmerksamkeit ein Bestreben, eine Anstrengung sei, erhellt daraus, daß wir bei anhaltender Aufmerksamkeit ermüden. Lange Zeit mit Aufmerksamkeit ein Buch lesen, oder einen Vortrag anhören, ermüdet sehr. Mangel an anhaltender Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand, unwillkührliches Uebergehen mit seiner Aufmerksamkeit von einem Gegenstande zum andern, heißt **Zerstreuung, Distraktion.** Wer beim Anhören eines Vortrags seine Aufmerksamkeit bald auf diesen, bald auf jenen fremden Gegenstand richtet, ist zerstreut. Das Streben, aus dem Zustande der Zer-

streu-

streuung in den Zustand der Aufmerksamkeit überzugehen, nennt man sich sammlen. — Dem Streben, Vorstellungen im Bewußtsein aufzufassen und zu erhalten (der Aufmerksamkeit) steht die Handlung entgegen, Vorstellungen willkührlich aus dem Bewußtsein fallen zu laßen, die Abstraktion, die man, wie §. 75. gezeigt worden, mit der Absonderung nicht verwechseln muß. Wenn ich mein Betragen untersuche, ob es recht oder unrecht sei, und ich will nicht Gefahr laufen, daß meine Eigenliebe mein Urtheil verfälsche, so abstrahire ich davon (sehe nicht darauf) daß ich die Handlungen gethan habe, sondern ich betrachte die Handlungen nur an und für sich.

ad §. 98.

In diesem §. werden die Gründe aufgezählt, welche hindern, daß eine Erkenntniß der Qualität nach so vollkommen sei, als sie sein könnte. Es werden deren vier angegeben: 1) Mangel an Erkenntnißkraft; so werden einem Kinde eine Menge Vorstellungen nicht deutlich gemacht werden können (z. B. daß der Raum bis ins Unendliche theilbar ist) weil es dem Kinde an Kraft mangelt, die vorgetragenen Sätze zu verstehen. 2) Mangel an den nöthigen Vorkenntnissen, die zur gehörigen Deutlichkeit einer Erkenntniß erfordert werden. So kann z. B. jemand, der keine reine Mathematik

studiert hat, unmöglich die Sätze der Wasserbaukunst einsehen, und dem Färber werden eine Menge Sätze in der Färbekunst dunkel bleiben, wenn er keine Chemie versteht. 3) Mangel an Aufmerksamkeit; so wird der Schüler, der mit seinen Gedanken beim Vortrage seines Lehrers herumschweift, oder der Verliebte, der beim Lesen eines Buchs an seine Geliebte denkt, nur mangelhafte, dunkle und verworrene Vorstellungen von dem haben, was er hört oder liest. 4) Mangel an Abstraktion; es können nämlich eine solche Menge von Vorstellungen zusammen gegeben sein, daß es unmöglich ist, auf alle zugleich seine Aufmerksamkeit zu richten, und daß also eine die andere verdunkeln muß; dann wird es nöthig sein, daß man von einigen dieser Vorstellungen bei Betrachtung der andern abstrahire, um sie eine nach der andern sich deutlich zu machen. Wenn jemand z. B. über die Ursachen nachdenkt, die in Frankreich eine Revolution bewirkt haben, und er will alles mit einemmale übersehen, so wird die Menge der Vorstellungen ihn verwirren, wenn er nicht eine nach der andern, z. B. den Beistand, den die Franzosen dem amerikanischen Freistaat leisteten, die Schwäche und Gutmüthigkeit des Königs, die Unordnung in den Finanzen u. s. w. betrachtet, und von den andern unterdessen abstrahirt. Eben dies ist der Fall, wenn jemand die Vermögen des menschlichen Gemüths kennen lernen

will,

will, er wird sich verwirren, wenn er sich vorsetzt, alles mit einemmale zu übersehen, und nicht von einem Vermögen zum andern übergeht. — Daher kömmt es auch, daß diejenigen, die alles mit einemmale lernen wollen, am Ende nichts lernen, und nur eine Menge dunkler und verworrener Vorstellungen bekommen. Wir werden alle diese genannten Stücke im Folgenden etwas mehr aus einander setzen.

ad §. 99.

Der Mangel an Erkenntnißkraft, die dazu gehört, um eine deutliche Erkenntniß von einem Gegenstande zu haben, ist entweder nothwendig, d. h. in der Natur des Menschen überhaupt gegründet, oder nicht. So wird es den Menschen z. B. immer dunkel bleiben, wie ein Ding, was nicht in der Zeit ist, doch eine Reihe von Erscheinungen in der Zeit anfangen könne, wie dies bei den Aeußerungen unsers freien Willens der Fall ist; oder wie der Mensch, ob er gleich nach Naturgesetzen erzeugt und sein Entstehen also den Gesetzen der Nothwendigkeit unterworfen ist, doch frei sein könne. Daß wir von diesen Gegenständen nie eine deutliche Erkenntniß bekommen werden, liegt in der Einschränkung des menschlichen Erkenntnißvermögens selbst, und ist unvermeidlich. Es giebt aber auch Mangel an Erkenntnißkraft, der dem Menschen nicht überhaupt zukömmt,

sondern bei einzelnen Menschen verschieden ist. So sind die Eigenschaften der Dreiecke, die auf einer Kugeloberfläche gezeichnet sind (der sphärischen Dreiecke), nicht für alle Menschen unverständlich, sondern nur für einige, z. B. für den Cajus. — Leider aber sind die Menschen aus Eigenliebe geneigt, dasjenige, was sie nicht verstehen, sogleich für unverständlich überhaupt anzugeben; so sagt z. B. Cajus, die Kritik der reinen Vernunft von Kant ist völlig unverständlich, statt zu sagen, sie sei **ihm** unverständlich. — Dieser Mangel an Erkenntnißkraft ist nun entweder **unverschuldet** oder **verschuldet.** Man kann nämlich seine Erkenntnißkräfte, so wie jede andere Kraft, durch Uebung stärken, und wenn man dies unterlaßen hat, da man es doch konnte, so ist freilich dieser Mangel verschuldet; allein wenn jemand auch noch so viel auf die Kultur seiner Erkenntnißkräfte wendet, so kann es doch geschehen, daß er kein Newton wird, dann liegt die Schuld nicht an ihm, und der Mangel seiner Erkenntnißkraft kann ihm nicht zugerechnet werden. Außer der unterlaßenen Uebung der Erkenntnißkraft kann man noch auf andere Weise an der Unvollkommenheit und dem Mangel derselben, Schuld sein; dahin gehören z. B. unmäßiger Genuß starker Getränke, zu häufige Befriedigung des Geschlechtstriebes, und endlich das vor allen so sehr Körper und Seele zerstörende Laster der Selbstbefleckung.

ad §. 100

ad §. 100 und 101.

Viele unserer Erkenntnisse, vorzüglich diejenigen, die in einem wissenschaftlichen Zusammenhange stehen, sind von der Art, daß sie andere Erkenntnisse voraussetzen, um gehörig deutlich zu werden. So setzt das Studium der Astronomie Kenntniß der reinen Mathematik, das Studium der Chirurgie Kenntniß der Anatomie, die Apothekerkunst Kenntniß der Chemie voraus. — Es können also oft gewisse Erkenntnisse nicht den gehörigen Grad der Deutlichkeit erlangen, weil andere nothwendig vorauszusetzende Erkenntnisse entweder gar nicht vorhanden, oder doch nicht deutlich sind; und wenn also diese nicht vorhandenen oder nicht deutlichen Vorstellungen Bestandtheile der neuen Erkenntnisse oder Gründe derselben sind, so müssen diese immer dunkel oder verworren bleiben. Da nun alle unsere empirische Erkenntniß am Ende auf sinnlicher Wahrnehmung beruht, so wird die Vollkommenheit derselben, der Qualität nach, von der sinnlichen Wahrnehmung abhängen. Unsere Erkenntniß des Goldes z. B. hängt offenbar von der Wahrnehmung desselben ab, ist diese dunkel und verworren, so wird dies auch mit unserer Erkenntniß der Fall sein. Die Vollkommenheit unserer sinnlichen Wahrnehmungen aber hängt von der Vollkommenheit unserer Sinne und Sinneswerkzeuge ab; so wird z. B. derjenige, der ein stumpfes Gehör hat, nur undeutliche

Erkenntnisse von den Gegenständen des Gehörs bekommen; der Mensch, der keine Farben unterscheidet, muß verworrene Vorstellungen von Gemälden haben. — Um also deutliche empirische Erkenntnisse zu haben, müssen wir unsere Sinne und Sinneswerkzeuge durch Uebung vervollkommnen.

ad §. 102.

Man theilt die Aufmerksamkeit in die willkührliche und in die unwillkührliche. Die erstere ist unserm Willen unterworfen, der ihr den Gegenstand vorschreibt, auf welchen sie gerichtet werden soll; die andere nicht. Wenn der Philosoph seine Aufmerksamkeit auf die Gesetze des Denkens; der Mathematiker auf die Konstruktion einer krummen Linie, wozu ihm eine algebraische Formel gegeben ist; der Naturhistoriker auf die in einem Berge befindlichen Erdschichten; der Chemiker auf das Verhalten zweier mit einander vermischten Körper; der Zuschauer eines Schauspiels auf die Deklamation und Aktion eines bestimmten Schauspielers u. s. w., richtet, so ist bei allen diesen die Aufmerksamkeit willkührlich. Unwillkührlich ist die Aufmerksamkeit bei einem Verliebten, dem, während er liest, das Bild seiner Geliebten vor der Seele schwebt, und der, statt auf den Inhalt des Buchs zu achten, nur mechanisch weiter liest und sich mit seinem Mädchen beschäftigt; unwillkührlich lenkt

sich die Aufmerksamkeit des Sohnes, der einen geliebten Vater verlor, auf das Andenken desselben; unwillkührlich zieht ein neuer, ungewöhnlicher Gegenstand unsere Aufmerksamkeit auf sich. Die unwillkührliche Aufmerksamkeit wird durch Reiz erweckt. Reiz ist nämlich der Eindruck eines Gegenstandes auf unsere Sinnlichkeit (äußern oder innern Sinn), wodurch das Lebensgefühl erhöht, d. h. Thätigkeit befördert wird, denn Leben ist thätig sein. So sage ich, der Anblick einer Speise reizt mich, d. h. sie bringt in mir das Begehren hervor, sie zu genießen, sie setzt mein Begehrungsvermögen in Thätigkeit. Ein neuer ungewöhnlicher Gegenstand zieht unsere Aufmerksamkeit unwillkührlich auf sich, weil der Eindruck, den er macht, ungewöhnlich ist, und also ein neues Gefühl von Leben, von Thätigkeit, hervorbringt. Das Andenken an die Geliebte, an einen verstorbenen geliebten Vater, reizt uns und zieht dadurch die Aufmerksamkeit unwillkührlich auf sich, weil mit diesen Vorstellungen eine Menge anderer Vorstellungen sich verbinden, Gefühle von Traurigkeit, Freude, Dankbarkeit, Mitleid u. s. w. in dem Gemüthe erzeugt werden, und dadurch unser Begehrungsvermögen zu Wünschen, Begierden, Neigungen u. s. w. in Thätigkeit setzen.

Daß die willkührliche und unwillkührliche Aufmerksamkeit sich einander wechselseitig Abbruch thun, bedarf

 wohl

wohl kaum eines Beweises. Wer sich überwinden kann in einem Gefühle der Traurigkeit ein Buch mit Aufmerksamkeit zu lesen, bei dem wird die Aufmerksamkeit auf den gehabten Verlust vermindert; so wie umgekehrt die willkührliche Aufmerksamkeit auf den Vortrag des Lehrers vermindert wird, wenn unwillkührlich das Andenken von einem bevorstehenden Glücke unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht.

ad §. 103.

Wir betrachten in diesem §. die Vollkommenheit der Aufmerksamkeit. Der extensiven Quantität nach, wo wir auf ihren Umfang sehen, ist sie um so vollkommner, auf je mehrere Gegenstände sie sich zugleich erstreckt, oder je ausgebreiteter sie ist. Der ausgebreiteten Aufmerksamkeit steht die eingeschränkte entgegen; die Aufmerksamkeit ist der extensiven Quantität nach um so unvollkommner, auf je weniger Gegenstände sie sich zugleich erstreckt. Cäsar hatte eine ausgedehnte Aufmerksamkeit, da er mehrere Briefe zu gleicher Zeit diktiren konnte; der Direktor eines Orchesters hat eine ausgedehnte Aufmerksamkeit, da er alle vorhandene Instrumente zugleich beobachtet, um zu hören, ob sie richtig oder falsch vortragen. Ein Mensch, der nicht einmal auf einen ganz einfachen Gegenstand seine Aufmerksamkeit richten kann, hat eine sehr einge-

schränkte

schränkte Aufmerksamkeit. — Der intensiven Quantität nach, ist die Aufmerksamkeit um so vollkommner, je stärker sie ist; um so unvollkommner, je schwächer sie ist. Ein Mann, der unter dem Geschrei seiner Kinder spekuliren kann; ein Feldherr, der unter dem Donner des Geschützes, in dem Gewühl der Schlacht, bei dem Jammer der Sterbenden, dennoch seinen Plan nicht aus den Augen verliert, und in seiner Aufmerksamkeit nicht gestört wird, hat eine starke Aufmerksamkeit. Wen hingegen jede Kleinigkeit irre machen, und seine Aufmerksamkeit von dem Gegenstande ablenken kann, der hat eine schwache Aufmerksamkeit. — Der protensiven Quantität nach ist die Aufmerksamkeit um so vollkommner, je anhaltender, um so unvollkommener, je flüchtiger sie ist. Anhaltend heißt die Aufmerksamkeit, wenn sie sich lange Zeit hindurch mit einem und demselben Gegenstand beschäftigen; flüchtig, wenn sie nicht lange bei einem und demselben Gegenstande verweilen kann. Es giebt Personen, die Tage lang über einen Gegenstand spekuliren, und auf denselben ihre Aufmerksamkeit richten können; da hingegen es vielen unmöglich ist, nur eine Stunde hindurch einen und denselben Gegenstand aufmerksam zu betrachten. Die gewöhnlichen Kanzelvorträge sind für unsern gemeinen Mann viel zu lange dauernd, und es wird ihm ganz unmöglich, dem Redner von Anfange

seines Vortrags bis zu Ende desselben gleiche Aufmerksamkeit zu schenken. — Der Qualität nach ist die Aufmerksamkeit um so vollkommner, je weniger Anstrengung es uns kostet, sie zu haben, je leichter sie ist, und um so unvollkommner, je mehr Anstrengung sie uns kostet, je schwerer sie ist. Dem Knaben, dem nach der so genannten neuern Methode alles spielend beigebracht worden ist, der gewohnt ist, von einem Gegenstand bald zum andern über zu gehen, und immer nur was neues zu hören wünscht, wird es schwer seine Aufmerksamkeit lange auf einen Gegenstand zu richten, und denselben von allen Seiten zu betrachten, um die Erkenntniß desselben so viel als möglich zu erschöpfen; da hingegen dem geübten Denker diese anhaltende Aufmerksamkeit leicht wird. — Der Relation nach ist die Aufmerksamkeit um so vollkommner, je ordentlicher sie ist, je mehr sie bei dem Uebergehen von einem Gegenstande zum andern eine Regel befolgt, und nicht blos durch die Association der Vorstellungen von einem Gegenstande zum andern übergeleitet wird; ihr steht die umherschweifende Aufmerksamkeit entgegen, die ohne Plan und Ordnung von einem Gegenstande zum andern übergeht. Beim Meditiren nach einem Plan befolgt die Aufmerksamkeit eine Ordnung, beim Träumen und Faseln fehlt diese Ordnung. — Der Modalität nach ist die Aufmerksamkeit entweder willkührlich oder unwill-

willkührlich, das erste ist eine Vollkommenheit, das andere eine Unvollkommenheit derselben. Wir haben §. 102. von der unwillkührlichen und willkührlichen Aufmerksamkeit geredet. —

ad §. 104.

Die Erfahrung lehrt uns, was sich bei uns endlichen unvollkommenen Wesen schon zum voraus vermuthen liesse, daß unsere Aufmerksamkeit eingeschränkt und unvollkommen ist. Wir müssen also nunmehr die Ursachen aufsuchen, von denen die Vollkommenheit unserer Aufmerksamkeit abhängt und die dieselbe beschränken. Dahin gehört nun:

1) die Beschaffenheit unsers Körpers. Wenn unser Körper nicht gesund ist, und die Organe desselben ihre Funktionen nicht gehörig verrichten, so hat dies einen großen Einfluß auf unsere Aufmerksamkeit. Im kränklichen Zustande nimmt die Stärke und Dauer der Aufmerksamkeit ab; bei leicht wallendem raschen Blute springt unsere Aufmerksamkeit leicht von einem Gegenstande zum andern über, bei dickem, stockenden Blute hingegen haben wir nur für eine Art Gegenstände Aufmerksamkeit, und die Ausbreitung derselben leidet große Einschränkungen. Wir sind unmittelbar nach Tische im Zustande der Verdauung, weit unvollkommner aufmerksam, als wenn die Verdauung

vollendet ist. Frauenzimmer und Kinder haben bei weitem die vollkommene Aufmerksamkeit nicht, die bei dem Manne sich findet, welches wenigstens zum Theil in der körperlichen Beschaffenheit seinen Grund hat.

2) Der Eindruck, den äußere Gegenstände auf uns machen. Ist dieser Eindruck stark, so wird unsere Aufmerksamkeit leicht von einem andern Gegenstände ab und auf ihn hingelenkt; dies ist z. B. der Fall, wenn neue ungewöhnliche oder unerwartete Gegenstände auf uns einwirken. Wir sagen sodann unsere Aufmerksamkeit wird gestört, d. h. sie bleibt nicht mehr bei demselben Gegenstande. Wenn wir z. B. über einen philosophischen Satz nachdenken, und wir hören plötzlich Feuerlärm schlagen, so werden wir alle Aufmerksamkeit auf das Trommeln richten. Der Störung steht die Sammlung entgegen. Die Sammlung besteht nämlich in dem Bestreben des Gemüths alle fremden Vorstellungen aus dem Bewußtsein zu entfernen und die Attention auf den Gegenstand zu heften, auf den sie gerichtet werden soll.

3) Der Gemüthszustand, in welchem wir uns befinden. Es giebt Zustände des Gemüths, die es uns unmöglich machen, auf etwas anders als auf diesen Zustand selbst, und was mit ihm in Verbindung steht, unsere Aufmerksamkeit zu richten; dahin gehört z. B. der

Zu-

Zustand der Furcht, des Zorns, der Schwermuth u. s. w.; bei andern Zuständen hingegen ist es uns leicht unserer Aufmerksamkeit die größte Vollkommenheit zu geben, dahin gehört der Zustand der Zufriedenheit, der gemäßigten Freude u. s. w., bei noch andern Gemüthszuständen springt unsere Aufmerksamkeit von einem Gegenstande zum andern, z. B. im Zustande der ausgelaßenen Freude.

4) Die Menge der Vorstellungen, auf die wir unsere Aufmerksamkeit richten sollen. Unser Vorstellungsvermögen hat einen endlichen Grad von Kraft, der bei verschiedenen Menschen verschieden ist, so wird es also auch für jeden Menschen eine bestimmte Menge von Vorstellungen geben (für einen mehr, für den andern weniger), auf welche er zu gleicher Zeit seine Aufmerksamkeit richten kann, um sie in dem größten Grade des Bewußtseins zu haben, so wie jeder Mensch nur einen bestimmten Kreis von Gegenständen mit einemmale deutlich sehen kann, alle Gegenstände, die außer diesem Kreise liegen, sieht er nicht mehr mit der gehörigen Deutlichkeit.

5) Die Einbildungskraft, die durch die Association fremder Vorstellungen die Aufmerksamkeit von einem Gegenstande ablenkt. So wird derjenige, dem ein großes Uebel widerfahren ist, in seiner Aufmerksamkeit

keit gestört, wenn bei ganz fremden Gegenständen die Einbildungskraft die Vorstellung seines Uebels associirt, und ihn dadurch auf eine Menge anderer Vorstellungen leitet; so haben die Wahnsinnigen wohl so lange, als man mit ihnen von ganz gleichgültigen Dingen spricht, die gehörige Aufmerksamkeit, aber diese springt ab, so bald man auf eine Vorstellung kömmt, die mit ihrer Lieblingsvorstellung verwandt ist.

6) Die Kürze der Zeit, in der wir eine Vorstellung haben. Die Anstrengung des Gemüths zur Aufmerksamkeit, die Richtung desselben auf eine Vorstellung, um sich derselben in der größten Klarheit und Deutlichkeit bewußt zu sein, erfordert eine bestimmte Zeit; geht die Vorstellung schnell vorüber, so haben wir nicht die nöthige Zeit gehabt, auf sie unsere Aufmerksamkeit zu richten. Es fliegt schnell ein Vogel vor unserm Auge vorbei, und wir hatten nicht Zeit darauf aufmerksam zu sein, daher kömmt es, daß wir nicht angeben können, zu welcher Art er gehört.

7) Die Dauer derselben. Wenn gleich unsere Aufmerksamkeit eine bestimmte Zeit auf den Gegenstand gerichtet sein muß, um ihre Vollkommenheit zu erlangen, so kann dies doch auch nur bis auf einen bestimmten Grad gehen; überschreitet die Dauer diesen Grad, so erschlafft das Gemüth, und die Aufmerksamkeit nimmt

ab.

ab. So wie wir einen Gegenstand eine Zeitlang sehen müssen, um eine deutliche Gesichtsvorstellung von ihm zu bekommen, diese Vorstellung aber doch, wenn wir den Gegenstand zu lange betrachten, am Ende verdunkelt wird; so ist es auch mit der Aufmerksamkeit, und der dadurch erlangten Deutlichkeit der Vorstellungen.

8) Der Einfluß unserer Gefühle, vorzüglich wenn diese bis zu Affekten anwachsen; ich habe hiervon schon zum Theil bei 3. gesprochen. Affekt ist dasjenige Gefühl, welches uns außer Stand setzt, oder es wenigstens sehr schwer macht, uns nach freier Ueberlegung zu bestimmen; wenn wir also im Zustande des Affekts, z. B. des Zorns, der Verwunderung, des Entsetzens u. s. w. sind, so findet keine willkührliche Richtung der Aufmerksamkeit mehr statt, sondern diese wird nach dem Gesetze der Association auf Gegenstände geleitet, die mit dem starken Gefühl in Verbindung stehen.

9) Der Einfluß unserer Begierden, vorzüglich wenn sie bis zu Leidenschaften angewachsen sind. Leidenschaft ist nämlich eine so starke Neigung, daß dadurch die freie Willkühr erschwert, oder wohl gar unmöglich gemacht wird. — Der Grund, daß hierdurch die Aufmerksamkeit in ihrer Vervollkommnung gestört wird,

ist

ist eben derselbe, wie bei den Affekten. So sieht der Verliebte, der seinem Mädchen im Schooß liegt, alles das nicht, was ihn umgiebt, er hat nur für seinen Gegenstand Aufmerksamkeit; der Trinker hat nur auf den Genuß des Weins seine Aufmerksamkeit gerichtet.

10) Die Schwierigkeit oder Leichtigkeit, mit der unser Erkenntnißvermögen thätig ist. Die Erfahrung lehrt, daß wenn die Erkenntniß eines Gegenstandes mit zu großen Schwierigkeiten verknüpft ist, unsere Aufmerksamkeit gar bald ermattet; so wie auch umgekehrt, wenn die Erkenntniß gar zu leicht ist, wir auch bald die nöthige Aufmerksamkeit verlieren. Daher sollte man sich nicht wundern, daß Kinder, denen man die Erkenntniß gewisser Dinge allzu leicht macht, eben so gut am Ende die Aufmerksamkeit verlieren, als wenn man sie mit Gegenständen unterhält, die ihrem Fassungsvermögen zu schwer sind. — Dies ist auch der Grund, warum kontrastirende Vorstellungen unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, weil unser Gemüth in eine von der vorhergehenden verschiedene Thätigkeit gesetzt wird, wo also eine größere Anstrengung nöthig ist. Wir werden aufmerksam, wenn wir einen Menschen plötzlich vom Lachen zum Weinen übergehen sehen; so zieht auch der Taschenspieler unsere Aufmerksamkeit auf sich; und man belebt die Aufmerksamkeit

der

der Kinder, wenn man auf ernste Sachen lustige, und umgekehrt, auf lustige ernste folgen läßt.

ad §. 105.

Auch die Aufmerksamkeit kann durch Uebung vervollkommnet werden. Man wird sie ausgebreiteter machen können, wenn man sich nach und nach gewöhnt, sie auf mehrere Gegenstände zu richten; erst muß man sich üben auf zwei verschiedene Gegenstände gleiche Aufmerksamkeit zu haben, sodann auf drei u. s. w.; welches freilich nicht bis ins Unendliche fortgesetzt werden kann, sondern in dem Grade der endlichen Kraft selbst seine Gränzen findet. Man wird sie verstärken, wenn man sich nach und nach gewöhnt, sich nicht von andern Gegenständen stören zu laßen, und man kann dies bis zu einem unglaublichen Grade bringen. Es hat Gelehrte gegeben, die ihre scharfsinnigsten Werke in einer Kinderstube, unter dem Tumult der Kinder, geschrieben haben. Man kann sich nach und nach gewöhnen, die Dauer der Aufmerksamkeit zu vergrößern. Kinder hören anfänglich kaum einige Minuten aufmerksam zu, aber endlich können sie Stunden lang ihre Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand richten. — Man muß in diesem Falle genau Acht geben, daß die Aufmerksamkeit nicht durch die reproduktive Einbildungskraft verleitet werde, von einem Gegenstande zum andern überzugehen, und dadurch

flüchtig zu werden. Die abscheuliche Mode, Kindern schon in der frühesten Jugend alle Augenblicke etwas neues zu zeigen, und sie nie bei einer Sache verweilen zu laßen, selbst wenn sie es noch wollen; ferner die so sehr im Gange gekommene Romanenlektüre, wo immer ein Bild der Phantasie das andere verjagt, ein Abentheuer dem andern auf dem Fuße folgt, verderben die Aufmerksamkeit und machen sie flüchtig. — Die Leichtigkeit der Aufmerksamkeit wird durch Uebung befördert, denn jede Kraft, die oft sich thätig beweist, erlangt am Ende eine Fertigkeit, d. h. eine Leichtigkeit, ihre Funktionen zu verrichten; so wird es demjenigen, der gewohnt ist recht aufmerksam zu sein, keine Mühe kosten seine Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand zu fixiren. — Eben so wird Gewöhnung zur Ordnung der Aufmerksamkeit viel beitragen, und demjenigen, der sich gewöhnt hat mit seiner Aufmerksamkeit von einem Gegenstande zum andern nach einer bestimmten Regel über zu gehen, dem wird es schwer werden, ohne alle Ordnung und Regel, bald auf diesen, bald auf jenen Gegenstand seine Aufmerksamkeit zu richten. Endlich können wir durch Uebung auch unsere Aufmerksamkeit immer mehr und mehr unserer Willkühr unterwerfen. Dies geschieht vorzüglich durch Uebung im Abstrahiren, d. h. in der Kunst, Gegenstände aus dem Bewußtsein fallen zu laßen. —

In Rücksicht der Vorstellungen des Verstandes kömmt es unserer Aufmerksamkeit sehr zu Hülfe, daß wir diese unmittelbare Vorstellungen durch Zeichen bezeichnen, welches gewöhnlich durch hörbare Worte, durch die Sprache geschieht. — So kann der Mathematiker, der seine Begriffe konstruirt, weit eher seine Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand festhalten, als der Philosoph, bei dem dies nicht statt findet. —

Da die Stimmung unsers Gemüths, die Affektlosigkeit oder der entgegengesetzte Zustand des Affekts, die Begierde oder die Gleichmüthigkeit einen so großen Einfluß auf unsere Aufmerksamkeit haben, so wird es nöthig sein, uns in den Zustand zu versetzen, worinn unsere Aufmerkeit nicht gestört wird.

ad §. 106.

Aus §. 104. ergeben sich gar leicht die Regeln, wie man es anzufangen hat, um die Aufmerksamkeit anderer auf einen Gegenstand zu lenken; eine Kunst, die für Erzieher, Lehrer, Redner und Demagogen von großer Wichtigkeit ist. — Kürzlich würden sich folgende Regeln geben laßen:

1) Man muß den Gegenstand, auf den man Aufmerksamkeit erregen will, wo möglich vor die Sinne bringen. Man muß den Kindern den Gegenstand

 zeigen,

zeigen, dem sie ihre Aufmerksamkeit widmen sollen; Brutus ließ den Leichnam der Lukretia zur Schau ausstellen, Antonius hielt dem Cäsar bei seinem blutigen Leichname eine Rede, um das Volk zur Rache zu ermuntern, und die französischen Volksführer haben in neuern Zeiten von dieser Regel einen sehr vortheilhaften Gebrauch zu machen gewußt.

2) Man muß den Körper in die gehörige Stimmung bringen; so weiß man aus Erfahrung, daß starke Gerüche einen solchen Einfluß auf den Körper haben, daß die Einbildungskraft dadurch in größere Thätigkeit gesetzt wird; ein gleiches gilt vom Genuß starker Getränke. Geisterbeschwörer und Gaukler haben sich oft dieser Dinge bedient, um die Aufmerksamkeit nach Gefallen zu lenken.

3) Man muß eine solche Stimmung des Gemüths erwecken, die zur Beförderung der Aufmerksamkeit dienlich ist. Dahin gehört vorzüglich die Erregung der Erwartung. So muß z. B. der Redner auf die Wichtigkeit des abzuhandelnden Gegenstandes aufmerksam machen.

4) Man muß dem Zuhörer nicht zu viel Vorstellungen auf einmal geben, damit er nicht dadurch zerstreut werde. — So glauben gewöhnlich die angehenden Lehrer und Prediger ihren Zuhörern in

einem

einem Vortrag nicht wichtige Dinge genug sagen zu können, und verfehlen grade dadurch ihren Zweck, weil die Aufmerksamkeit nicht auf alle Gegenstände zugleich gerichtet werden kann, sondern durch die Menge derselben zerstreut wird.

5) Man muß die Verknüpfung durch den Verstand oder die Association durch die Einbildungskraft nutzen, um mit der Vorstellung, auf die man die Aufmerksamkeit lenken will, andere zu verbinden, von denen man weiß, daß sie für den Zuhörer interessant sind. Daher fordert oft ein und derselbe Gegenstand für zwei verschiedene Menschen eine ganz verschiedene Darstellungsart, wenn beide sich dafür interessiren und ihre Aufmerksamkeit darauf richten sollen. Man muß ganz anders dem Bauer, ganz anders dem Gelehrten eine Sache vorstellen.

6 und 7) Man muß die Aufmerksamkeit weder zu schnell von einem Gegenstande zum andern überführen, noch die Aufmerksamkeit zu lange auf einem Gegenstand haften laßen. Geht man zu schnell von einem Gegenstande zum andern über, so ist es nicht möglich, alle Theile desselben oder ihn in den vorzüglichsten Relationen ins Bewußtsein aufzufassen; verweilt man hingegen zu lange bei demselben, so ermüdet das Gemüth und das Bewußtsein verdunkelt sich nach und nach.

8 und 9) Man muß die Gefühle und Neigungen, und wenn es möglich ist Affekten und Leidenschaften, die dem Gegenstande, auf den man Aufmerksamkeit erregen will, korrespondiren, ins Spiel bringen. Dahin gehört z. B. bei der Vertheidigung einer Person das Erregen des Mitleids für dieselbe oder des Unwillens gegen ihre Richter u. s. w.

10) Man muß den Vortrag weder zu leicht noch zu schwer machen. Macht man ihn zu leicht, so verschwindet der zur Erweckung des Gemüths erforderliche Reitz; macht man ihn zu schwer, so ermattet das Gemüth durch die oftmals wiederholte vergebliche Anstrengung. Die neuere Unterweisung der Jugend trifft vielfältig der erste Tadel; da die ältere sehr oft den zweiten verdient.

Eben so laßen sich nun auch Regeln geben, wie man die Aufmerksamkeit eines andern von einem Gegenstande ablenken könne; allein sie laßen sich aus dem Gesagten so leicht ableiten, daß ich es für unnütz halte, sie hier weitläuftig anzuführen.

ad §. 107.

Wer seinen Schmerz über den Verlust seines Freundes nachhängt; wer an ein Vergnügen denkt, was ihn den Abend erwartet; wer Furcht hat, üble Nachrichten

zu

zu erhalten, und es nicht über sich vermag, seine Gedanken von diesen Gegenständen abzuziehen, wird schwerlich, wenn er um sich zu zerstreuen, eine philosophische Abhandlung ..st, die darinn vorgetragenen Wahrheiten mit der gehörigen Deutlichkeit einsehen, wenn anders der Gegenstand dieser Abhandlung mit der Stimmung seines Gemüths in keiner Verbindung steht. — Eben so kann bei einer Menge von Vorstellungen, die sich mit einemmale uns aufdringen, die nöthige Klarheit und Deutlichkeit nicht erreicht werden, wenn wir auf sie nicht nach einander unsere Aufmerksamkeit richten und während wir uns mit der einen beschäftigen, von den andern abstrahiren.

ad §. 108.

Wir kommen jetzt zur Beantwortung der Frage: wie verschafft man seinen Vorstellungen die nöthige Klarheit und Deutlichkeit? und da unsere Vorstellungen entweder unmittelbare oder mittelbare sind, so werden wir die oben genannte Frage in beider Rücksicht beantworten müssen.

Die vornehmsten Regeln zur Vervollkommnung der Qualität der unmitelbaren Vorstellungen sind folgende:

Man muß, um deutliche Vorstellungen des äußern Sinnes zu haben, gesunde Sinneswerkzeuge besitzen, und also auf die Heilung derselben bedacht sein, wenn sie sich

sich im kranken Zustande befinden sollten. Wer kranke Augen hat, oder wer taub ist, kann durch diese Sinne keine deutlichen und klaren Vorstellungen von Gegenständen bekommen, und er muß den Arzt zu Hülfe nehmen. Eben so kann man auch seine gesunden Sinneswerkzeuge durch Uebung vervollkommnen, welches auf die Deutlichkeit und Klarheit der durch sie gegebenen Vorstellungen großen Einfluß hat. So kann der Kurzsichtige sich nach und nach gewöhnen besser in der Ferne zu sehen; er muß nämlich nach und nach immer entferntere Gegenstände nehmen und sie betrachten, bis er sie deutlich sieht; auf eine ähnliche Art kann derjenige, der nur in der Ferne und nicht in der Nähe deutlich sieht, sich nach und nach gewöhnen, nahe Gegenstände deutlich zu sehen. Es ist bekannt, wie weit es viele Blinden in der Vervollkommnung ihres Tastens gebracht haben.

Ferner kann man seine Sinneswerkzeuge durch künstliche Mittel unterstützen; die Fernröhre helfen uns zu deutlichen Vorstellungen entfernter Gegenstände, durch Mikroskope untersuchen wir kleine Gegenstände, die sonst unserm Auge nicht sichtbar sein würden, durch Hörröhre kommen wir dem Sinn unsers Gehörs zu Hülfe.

Man muß, wo möglich, den Gegenstand von mehreren Seiten und zu mehreren Zeiten betrachten. Ein Thurm erscheint uns in der Ferne rund, und in der

Nähe sehen wir, daß er viereckigt ist. Bei dem öftern Betrachten eines Gegenstandes zu verschiedenen Zeiten erreicht man, daß man in der Folge Merkmale entdeckt, die man zu Anfange nicht wahr nahm. Wer eine Musik öfterer hört, wird gewiß beim dritten oder viertenmal Dinge entdecken, die er beim ersten oder zweitenmale nicht wahrnahm. Wenn man einen Gegenstand lange und oft ansieht, entdeckt man Merkmale, die beim ersten Anblick der Aufmerksamkeit entgingen.

Man muß den Gegenstand, wo möglich, durch mehrere Sinne betrachten. Es wird uns eine Flüssigkeit gegeben; dem Anscheine nach ist es reines Wasser, wir kosten es und finden, daß es ein aufgelöstes Laugensalz enthält, unsere Erkenntniß ist also dadurch von ihr deutlicher geworden, daß wir sie geschmeckt haben. Eben dies ist der Fall, wenn wir ein Stück Metall, das wir dem äußern Ansehen nach für Silber halten, auf den Tisch werfen, und nun hören, daß es klappert und nicht den klingenden Ton des Silbers hat.

Man muß den Gegenstand in der gehörigen Entfernung betrachten, dies gilt vorzüglich von Vorstellungen des Gesichts. Einen Gegenstand, der unser Auge berührt, sehen wir nicht, und eben so wenig einen Gegenstand, der zu fern von uns ist. Wie weit oder wie nahe ein Gegenstand sein muß, um ihn deutlich zu sehen, läßt sich nicht allgemein bestimmen, dies ist bei verschiedenen

Menschen verschieden. Eben so muß man, um eine vollkommene Vorstellung von dem Zusammenschmelzen der Töne der Instrumente bei einem Concerte zu bekommen, in der gehörigen Entfernung sich befinden, zu große Nähe ist hier eben so wie zu große Entfernung nachtheilig.

Man muß den Gegenstand die gehörige Zeit hindurch betrachten. Wenn jemand zu schnell spricht, versteht der andre nicht, was er sagt; und wenn man einen Gegenstand schnell im Kreise herumdreht, kann man keine deutliche Vorstellung von ihm bekommen. Der Grund, warum wir gewisse Dinge, die ein Taschenspieler macht, nicht sehen, kömmt blos daher, daß er sie in einer so kurzen Zeit verrichtet, daß die Wahrnehmung für uns unmöglich ist.

Die Vergleichung unserer Wahrnehmungen mit den Wahrnehmungen anderer kann sehr dazu dienen unsere Vorstellungen deutlicher zu machen, denn oft haben andere entdeckt, was wir nicht wahrgenommen haben.

Wir müssen unsere Aufmerksamkeit fest auf den Gegenstand richten, und nicht zu schnell mit ihr von einem Gegenstande zum andern übergehen.

Wir müssen, wenn die Vorstellung sehr zusammengesetzt ist, nach und nach von einem Theil zum andern übergehen. Wer eine deutliche Vorstellung von einem

großen

grossen Gebäude haben will, muß jeden einzelnen Theil besonders betrachten.

Man muß sein Gedächtniß vervollkommnen, und die vorhergehenden Vorstellungen, wenn es nöthig ist, mit den nachfolgenden verknüpfen.

ad §. 109.

Um unsere mittelbaren Vorstellungen und die darauf beruhenden Erkenntniße deutlich zu machen, dienen folgende Regeln:

Man gebe einen besondern Fall (ein Beispiel), in dem die allgemeine Vorstellung, es sei nun ein Urtheil oder ein Begriff, enthalten ist; dadurch wird die Erkenntniß anschaulich; wir nennen dies die ästhetische Deutlichkeit oder auch Lebhaftigkeit. — So wird der Satz: widersprechende Merkmale laßen sich nicht in eine Einheit des Bewußtseins vereinigen, durch das Beispiel eines viereckigen Zirkels eine grössere Deutlichkeit erhalten; er wird dadurch anschaulich werden.

Kann eine Erläuterung durch Beispiele nicht statt finden, so suche man durch Analogie (Aehnlichkeit) die Sache anschaulicher zu machen. So kann man den Begriff einer allgemeinen Staatenrepublik, wovon wir freilich kein Beispiel aus der Erfahrung geben können, durch die Aehnlichkeit mit einer föderativen Republik, wie z. B. Helvetien war, anschaulicher machen. So

ver-

vergleicht man die Liebe und Achtung, wodurch die Geisterwelt sich allein erhält, mit der anziehenden und zurückstoßenden Kraft, wodurch allein die Körperwelt besteht.

Ein nicht zusammengesetzter (ein einfacher) Begriff kann nicht deutlich werden, weil man ihn nicht in seine Merkmale auflösen kann, da er keine hat. In einem solchen Fall ist nichts weiter zu thun, als den Begriff an Beispielen zu erläutern, und den Grad des Bewußtseins, der bei ihm sich findet, durch das Gegenüberstellen eines entgegengesetzten Begriffs zu vermehren. So ist z. B. der Begriff Einheit ein einfacher Begriff, der also nur immer klar bleiben kann (s. reine allgem. Logik), alles was man hier thun kann, ist, ihm den Begriff der Vielheit gegen über zu stellen, und beide an Beispielen zu erläutern; ein Mensch — mehrere Menschen.

Die zusammengesetzten mittelbaren Vorstellungen werden durch die Entwickelung, Zergliederung (Evolution) deutlicher. Wenn ich den Satz: Charakter ist das Handeln nach unwandelbaren Maximen, deutlich machen will, so löse ich ihn in seine Bestandtheile auf; ich setze aus einander, was handeln, was Maximen, was unwandelbare Maximen sind. — Bei verworrenen Begriffen wird diese Entwickelung befördert, wenn ich den höhern Begriff, worunter der gegebene Begriff unmittelbar steht, und sodann den Unterschied, der sich zwi-

schen

schen dem gegebenen Begriff und seinen Nebengattungen findet, aufsuche. So ist mir z. B. der Begriff Maxime undeutlich, ich suche also den höhern Begriff, worunter er steht, auf, und finde, dieser ist Vorschrift des Handelns. Nun suche ich seine Nebengattungen auf, ich suche nach andern Vorschriften des Handelns, die von Maximen verschieden sind, und sehe das sind Gesetze; jetzt frage ich, worinn ist die Maxime von einem Gesetze verschieden, und da finde ich, eine Maxime hat subjektive Gültigkeit, ein Gesetz objektive (allgemeine) Gültigkeit. Maxime ist also subjektive Vorschrift des Handelns. Man erleichtert sich diese Zergliederung, wenn man den Begriff und seine Nebengattung (sein coordinatum) in Beispielen darstellt. So würde ich sagen, wenn jemand alle Abend um 10 Uhr zu Bette geht, dies ist seine Maxime, aber es ist kein Gesetz; wenn der Staat gebietet, alle Einwohner sollen des Abends um 10 Uhr zu Hause sein, so ist dies ein Gesetz. Thut man dies, so wird man weit leichter den höhern Begriff finden, denn dieser ist dasjenige, worinn der Begriff und seine Nebengattungen übereinkommen, auch wird man weit leichter ihre Verschiedenheit entdecken.

Daß man, um seine mittelbaren Vorstellungen deutlich zu machen, die gehörige Zeit und Aufmerksamkeit auf sie verwenden müsse, bedarf wohl keiner ausführlichen Darstellung.

Die

Die Anmerkung zu diesem §. verweiset auf das, was in der reinen allgemeinen Logik von der Deutlichkeit der Erkenntnisse und der Begriffe gesagt worden ist.

ad §. 110.

Der Mangel an Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen hat unstreitig einen großen Einfluß auf die Richtigkeit unserer Erkenntnisse. — Oft hält man aus dieser Ursach Dinge für einerlei, die doch sehr von einander verschieden sind, und umgekehrt, Dinge für verschieden, die doch einerlei sind. Der gemeine Mann hält Freiheit mit Zügellosigkeit, Beten und Kopfhängerei mit Religion u.s.w. für einerlei; Alexander hielt die Thaten eines gefangenen Seeräubers von seiner Eroberung Persiens, in Rücksicht der Rechtmäßigkeit, für verschieden, da beide doch gleich unrechtmäßig waren. Wenn der Kaufmann aus der Unwissenheit des Käufers Vortheil zieht, und ihm mehr abnimmt, als er ihm abnehmen würde, wenn jener die Sache verstände, so ist er ein Betrüger, und wenn er dies für einen erlaubten Vortheil und für keinen Betrug hält, so kömmt dieser Irrthum daher, weil er sich seine Begriffe vom erlaubten Vortheil und vom Betruge noch nicht gehörig deutlich gemacht hat.

Von

Von der Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntniß der Relation nach, und wie sie in dieser Rücksicht zu vervollkommnen.

ad §. 111.

Die Vollkommenheit der Erkenntniß der Relation nach ist die **Wahrheit** derselben, ihr entgegen steht der **Irrthum**, wo man nämlich fäschlich eine Erkenntniß, die nicht wahr ist, für wahr hält. Unwissenheit ist blos Mangel an Erkenntniß, Irrthum ist aber weit übler, denn bei ihm wird an die Stelle der Wahrheit etwas falsches gesetzt, was man nun für wahr hält. Dem Unwissenden brauche ich blos die richtige Erkenntniß zu geben; denjenigen aber der im Irrthum ist, muß ich noch zuvörderst von seinem Irrthum überführen, ehe er geschickt und gesonnen ist, meine Belehrung über Wahrheit anzunehmen. Der Unwissende wird sich unterrichten wollen, derjenige aber, der im Irrthume ist, wird, weil er im Besitze der Wahrheit zu sein glaubt, sich um keinen Unterricht bekümmern. Wer nicht weiß, woher die Jahreszeiten kommen, ist blos unwissend, wer aber meint, sie kommen von der Umwälzung der Sonne um die Erde, irrt; jener wird fragen können: woher entstehen die

Jah-

Jahreszeiten? dieser aber hält die Frage für überflüßig, weil er sich schon in dem Besitz der richtigen Erkenntniß dieses Gegenstandes glaubt, und ich muß ihn erst zur Ueberzeugung bringen, daß er irrt, indem er annimmt, daß die Sonne sich um die Erde dreht, ehe er sich meine Belehrung gefallen laßen will. Jemanden aus seiner Unwissenheit reißen, oder auch ihm einen vorhandenen Irrthum zu benehmen, dazu habe ich keine vollkommene Verpflichtung; aber jemanden täuschen, ihm, der Wahrheit von mir erwartet, Irrthum statt Wahrheit geben, das widerstreitet der vollkommnen Pflicht: Du sollst nicht lügen, und ist ein Verbrechen an die Menschheit.

Nicht jede falsche Vorstellung ist ein Irrthum; sobald ich weiß, die falsche Vorstellung ist falsch, so ist kein Irrthum da, sie wird nur dadurch erst zum Irrthum, wenn ich sie für wahr halte. So nehmen wir oft falsche Vorstellungen an, um dadurch die wahren zu finden, z. B. in der Arithmetik, in der so genannten regula falsi, ferner in den indirekten Beweisen, wo man einen falschen Satz setzt, um ihn in seiner Falschheit darzustellen.

Der Mensch, als ein vernünftiges Wesen, muß zu jeder Erkenntniß, die er für wahr hält, einen Grund haben, was schon aus dem, in der reinen allgemeinen Logik aufgestellten allgemeinen Gesetze des Denkens,

aus

aus dem Satze des zureichenden Grundes sich ergiebt. Ist dieser Grund kein richtiger Grund, beweist er nicht, was er beweisen soll, so ist er ein falscher Grund und erregt **Schein**.

Schein heißt nämlich Verleitung zum Irrthum. So verleitet der Umstand, daß die Sonne am Himmel sich zu bewegen scheint, die gemeinen Leute zu dem Irrthume, daß die Sonne sich um die Erde bewege. Beim Schein findet sich ein subjektives Fürwahrhalten, was fälschlich für objektiv gehalten wird. Da kein Urtheil ohne irgend einen Grund, es mag nun ein wahrer oder ein Scheingrund sein, statt finden kann, so hat der Philosoph noch nicht alles gethan, wenn er uns zeigt, ein von uns für wahr gehaltenes Urtheil sei falsch, sondern er muß auch die Gründe angeben, die uns zum Irrthum verleiten, er muß den **Schein aufdecken**. So ist es z. B. nicht hinreichend, daß man zeigt, der ontologische Beweis für das Dasein Gottes sei unrichtig, man muß nun noch darthun, wie man auf diesen Beweis gekommen, daß man nämlich den Satz: der Begriff des allerrealsten Wesens (entis realissimi) dient dazu, sich die Möglichkeit andrer Wesen zu denken, mit dem Satze: das allerrealste Wesen ist die Ursach aller Dinge, verwechselt habe. — Wir müssen nicht blos zeigen, daß der Glaube an Hexen und Gespenster ein Irrthum ist, sondern wir müssen auch darthun, wie die Menschen auf diese Vor-

stellung gekommen sind, und was sie bewogen hat, diesen Bildern der Einbildungskraft Realität zu geben. Oft hält es schwer, ja es ist zuweilen wohl gar unmöglich, den Grund gewisser Behauptungen und allgemein verbreiteter Irrthümer, aufzufinden, z. B. warum man dem Moses Hörner andichtet, dem Teufel Hörner und einen Pferdefuß beilegt u. s. w.

ad §. 112.

Der in diesem §. vorgetragene Unterschied zwischen formaler und materialer Wahrheit, und die Darstellung der Ungereimtheit eines allgemeinen Kriteriums der materialen Wahrheit, ist in der reinen allgemeinen Logik §. 288 bis 292. incl. abgehandelt worden, worauf wir unsere Leser verweisen.

ad §. 113.

Da es eine logische (formale) Wahrheit giebt, so giebt es auch einen logischen Irrthum und einen logischen Schein. **Logische Wahrheit** ist das Uebereinstimmen unserer Erkenntnisse mit den Gesetzen des Denkens; **logischer Irrthum** ein Abweichen unserer Erkenntnisse von den Gesetzen des Denkens, wo man aber doch glaubt, daß die Erkenntnisse formale Wahrheit haben; **logischer Schein** liegt in den Gründen, die uns verleiten, logische Falschheit für logische Wahrheit zu halten.

ten. Dieser logische Irrthum entspringt aus Mangel an Aufmerksamkeit auf die Gesetze des Denkens, und findet vorzüglich bei denen statt, die der Regeln des Denkens sich nicht in abstracto bewußt sind. Er verschwindet, sobald man das Gesetz kennt, gegen welches man gefehlt hat. So wäre es ein logischer Irrthum, wenn man ein partikuläres Urtheil zum Obersatz eines kategorischen Vernunftschlusses machte, nach §. 219. der reinen allgemeinen Logik.

ad §. 114.

Da es logische Gesetze für die Begriffe, Urtheile und Schlüsse giebt, so wird es auch bei jedem dieser drei genannten Produkte des Verstandes logische Irrthümer geben können. So begeht man z. B. einen logischen Irrthum, wenn man widersprechende Merkmale in einem Begriff verbindet, oder wenn man in einem bejahenden Urtheile einem Subjekt ein Merkmal beilegt, was sich mit demselben nicht in eine Einheit des Bewußtseins vereinigen läßt; oder wenn man in einem reinen kategorischen Vernunftschlusse einen verneinenden Untersatz hat. Die Gesetze für die logische Wahrheit der Begriffe, Urtheile und Schlüsse sind in der reinen allgemeinen Logik ausführlich dargelegt worden, und die logischen Irrthümer, in Rücksicht der Begriffe und Urtheile, ergeben sich aus denselben leicht, daher wir

diese hier übergehen, und lediglich die logischen Irrthümer bei den Schlüssen kurz darlegen wollen.

ad §. 115.

Man nennt einen Schluß einen Fehlschluß (Trugschluß, sophisma), wenn bei ihm die Abweichung von den logischen Gesetzen für die Richtigkeit der Vernunftschlüsse versteckt ist. Einige Logiker brauchen den Ausdruck sophisma und paralogismus als gleichbedeutend; andere hingegen unterscheiden beide dadurch von einander, daß bei dem ersten die Abweichung von den logischen Gesetzen versteckt ist, bei dem andern hingegen leicht in die Augen fällt. Noch andere wollen den Trugschluß einen Paralogismum nennen, in so fern ihn derjenige, welcher ihn macht, sich selbst täuscht, ein Sophisma hingegen, in so fern er andere dadurch absichtlich hintergeht. Wir wollen die vorzüglichsten Arten der Trugschlüsse hersetzen:

1) **Der Trugschluß des Zusammenhangs und der Trennung** (fallacia compositionis et divisionis). Er entsteht, wenn das als verbunden (collective) genommen wird, was vorher als getrennt (distributive) genommen wurde; oder umgekehrt, wenn das als getrennt (distributive) genommen wird, was vorher verbunden (collective) genommen wurde, z. B.

Cajus

Cajus kann reiten und gehen,
Cajus reitet jetzt,

Also kann er jetzt auch gehen.

Man sieht leicht ein, daß der Trugschluß darinn besteht, daß man reiten und gehen als verbunden genommen hat, da es doch getrennt genommen werden sollte; denn Cajus kann nicht zu gleicher Zeit reiten und gehen. — Hieher gehören die unter den Alten so berüchtigten Sophismen, das Sophisma vom Haufen, von dem Kahlkopf, und mehrere andere, welche alle anzuführen zu weitläuftig sein würde, die von dem bekannten Sophisten Euclides von Megara, einem Schüler des Sokrates, herrühren. Euclides fragt jemanden: macht ein Weizenkorn einen Haufen? er antwortet: nein. Zwei? Nein. Drei? Nein ꝛc. Wir wollen annehmen, der Gefragte antwortete: 99 machen noch keinen Haufen, aber 100 machen einen. So sagt nun Euclides: 99 Weizenkörner machen deiner Aussage nach keinen Haufen, 100 aber thun dies, es muß also 1 einen Haufen machen, denn zu 99 kömmt blos 1 hinzu, und dadurch entsteht der Haufen. Dann widersprichst du dich aber selbst, denn vorhin erklärtest du, 1 mache keinen Haufen. Es ist leicht einzusehen, daß der Trugschluß darauf beruht, daß man 99 und 1 getrennt nimmt, da sie

doch verbunden genommen werden sollen; weder 99 noch 1, jedes allein genommen, machen einen Haufen, aber zusammengenommen thun sie dies. Man nannte diesen Schluß acerualem oder soritem, eine Benennung, die man mit der in der Logik gewöhnlichen und mit Kettenschluß übereinstimmenden Benennung (s. reine allgemeine Logik) nicht verwechseln muß. — Der Schluß mit dem Kahlkopf ist dem vom Haufen völlig ähnlich. Man fragt: wenn man jemandem ein Haar ausrupft, wird er dann ein Kahlkopf? Nein. Aber zwei? Nein. Drei? Nein u. s. w. 99? Nein. 100? Ja. Da er bei den verlohrnen 99 Haaren kein Kahlkopf wurde, um 100 zu verlieren ihm aber nur noch ein Haar ausgerupft werden durfte, so macht der Verlust eines Haars einen Kahlkopf, was doch in der ersten Antwort geleugnet wurde. Die Aufdeckung des Scheins ist mit der beim Trugschluß vom Haufen völlig übereinstimmend. Weder 99 Haare noch ein Haar allein ausgerupft machen einen Kahlkopf, sondern 99 und ein Haar zusammen genommen (100 Haare) machen einen Kahlkopf.

2) **Der Trugschluß des Wortspiels** (fallacia figurae dictionis), wenn man ein Wort im Ober- und Untersatz in verschiedener Bedeutung braucht, so daß in dem Schlusse sich 4 termini finden (s. reine allgemeine Logik). Z. B.

Er

Er liebt, ist ein verbum activum

Cajus liebt,

Also ist Cajus ein verbum activum.

Im Obersatz ist von dem Worte: er liebt, und in dem Untersatze von der dadurch bezeichneten Sache die Rede, daher enthält der Schluß 4 terminos.

Das Fleisch eines Hasen ist wohlschmeckend,

Cajus ist ein Hase,

Das Fleisch des Cajus ist wohlschmeckend.

Hier wird im Obersatz das Wort Hase in der eigentlichen, und im Untersatze in der figürlichen Bedeutung genommen.

3) Der Trugschluß durch die Weglaßung der nöthigen Einschränkung (fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter).

Wer trinkt, schläft,

Wer schläft, sündigt nicht,

Wer nicht sündigt ist ein Heiliger,

Wer trinkt ist ein Heiliger.

Hier ist die Einschränkung weggelaßen, wer da schläft, sündigt nicht, so lange er schläft.

4) Der Zirkel im Beweise (petitio principii vel quaesiti), wenn man nämlich das, was bewiesen

 werden

werden soll, schon als bewiesen voraussetzt. So begehen z. B. die christlichen Theologen einen Zirkel im Beweise, wenn sie das Dasein Gottes aus der Bibel, als einem inspirirten Buche, beweisen, oder wenn sie aus der Betrachtung der Welt die Güte Gottes ableiten, in so fern sich findet, daß den lebenden Geschöpfen manches Glück bereitet worden, und dann aus der Güte Gottes beweisen, alles was den lebenden und fühlenden Wesen geschieht, müsse zum Glück derselben beitragen.

5) **Die Annahme eines falschen Beweisgrundes** (fallacia falsi medii, sequentiae, non caussae ut caussae etc.). Dahin gehört z. B. der ontologische Beweis für das Dasein Gottes, wo von seiner (logischen) Möglichkeit (Gedenkbarkeit) auf sein Dasein geschlossen wird (deus est, quia esse potest); denn von der Möglichkeit gilt kein Schluß auf die Wirklichkeit, ob man gleich umgekehrt von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit schliessen kann (a posse ad esse non valet consequentia). Wenn man daraus, daß die Eigenschaften organischer Körper nur dadurch von uns erkannt werden können, daß man den Begriff der Zweckmäßigkeit zu Hülfe nimmt, schließt, diese Körper seien nach Zwecken hervorgebracht, wo man nämlich eine Maxime zur Beurtheilung mit dem Prinzip der Existenz verwechselt.

6) Der

6) **Der blos angebliche Beweis** (sophisma heterozeteseos). Wird er zur Widerlegung eines andern geführt, und widerlegt denselben eigentlich nicht, so heißt er der **angebliche Gegenschluß** (ignorantia elenchi, ignorationis elenchi sophisma), wo jemand etwas beweist, was er eigentlich nicht beweisen will. Dies findet z. B. statt, wenn man die reale Möglichkeit des allerrealsten Wesens dadurch zu beweisen gedenkt, daß man zeigt, alle logische Realitäten lassen sich zusammen in einem Begriffe vereinigen, weil der Realität nur die Negation entgegen steht; denn dadurch wird blos die Möglichkeit des Begriffs des allerrealsten Wesens (seine logische Möglichkeit, Gedenkbarkeit) dargethan, welches aber sehr von dem verschieden ist, was man beweisen wollte. Oder wenn man die Göttlichkeit eines Buchs aus der Reinheit der darinn enthaltenen moralischen Vorschriften beweisen will, da diese doch nur die Vortrefflichkeit desselben darthun können.

Ein angeblicher Gegenschluß findet z. B. statt, wenn jemand den Satz: Es giebt Vorstellungen, die im Gemüthe selbst gegründet sind (Vorstellungen a priori) dadurch zu widerlegen glaubt, daß er zeigt, alle unsere Erkenntnisse fangen mit der Erfahrung an, weil man ihm dies zugestehen kann, und doch nichts gegen die Wahrheit des Satzes daraus folgt. Oder

wenn jemand gegen die Allgemeingültigkeit der moralischen Vorschriften den Einwurf macht, daß die Erfahrung zeigt, daß doch so viel Menschen sie übertreten; so wird man ihm dies zugestehen können, ohne daß dadurch die Allgemeingültigkeit der moralischen Vorschriften über den Haufen geworfen wird, denn das Allgemeingültige ist darum noch nicht allgemeingeltend. Oder wenn man die Richtigkeit und Wahrheit des Islam dadurch darthun will, daß mehrere Muhamedaner rechtliche Männer gewesen, und sich bei ihrem Glauben wohl befunden haben.

7) Das trügliche Fragen (sophisma polyzeteseos), wenn man z. B. den andern fragt: hast du deine Hörner verloren? und er antwortet Ja, so sagt man; so hast du also bis jetzt Hörner gehabt; antwortet er Nein. So hast du also noch Hörner.

Ich halte es für überflüßig, mehrere dergleichen Sophismata zu erwähnen, man wird größtentheils ihren Schein leicht aufdecken können, wenn man sie auf die schulgerechte Form zurückführt.

ad §. 116.

So wie aus dem Begriffe der formalen Wahrheit der Begriff des formalen Scheins und des formalen Irrthums sich ergiebt, so entspringt aus dem Begriffe

der

der materialen Wahrheit der Begriff des materialen Scheins und des materialen Irrthums.

Es findet ein materialer Irrthum nur statt, wenn ich von dem Gegenstande etwas aussage, was demselben nicht zukömmt. Von einem Gegenstande etwas aussagen, heißt eine Erkenntniß von demselben haben; es kann also materialer Irrthum nur statt finden, in so fern man erkennen will. Derjenige, der es unentschieden läßt, ob das Merkmal, was er einer Vorstellung beilegt, in dem Gegenstande selbst gegründet ist, oder nicht, und die Verbindung blos für subjektiv ausgiebt, irrt nicht. Der Gelbsüchtige irrt nicht, wenn er sagt, mir erscheint der Schnee gelb oder ich sehe den Schnee gelb; aber er verfällt in Irrthum, wenn er diese seine Wahrnehmung zur Erkenntniß erhebt, die Verbindung der gelben Farbe mit dem Schnee für objektiv hält und sagt: der Schnee ist gelb.

Zu einer Erkenntniß wird erfordert, daß wir Mannigfaltiges in eine allgemeingeltende (objektive) Einheit des Bewußtseins verbinden. Dies geschieht durch ein Urtheil (s. reine allgem. Logik §. 96); wer also nicht urtheilt, kann auch nicht irren, und je weniger jemand urtheilt, desto weniger läuft er Gefahr in Irrthum zu verfallen. Daher sagt man auch im Sprüchwort: ein Dorf Bauern hat weniger Irrthümer, als eine Akade-

mie

wie der Wissenschaften; nicht, weil die Bauern bessere Erkenntnisse haben, sondern weil sie weniger urtheilen.

ad §. 117.

Aus dem vorhergehenden §. ergiebt sich ganz leicht, daß man nicht sagen kann, die Sinne irren, denn sie liefern bloß Anschauungen und keine Urtheile; der Verstand urtheilt, und also irrt dieser. Wenn der Gelbsüchtige den Schnee gelb sieht, so ist dies wahr, er irrt nur darinn, daß er urtheilt, der Schnee ist gelb.

Der Grund des materialen Irrthums liegt darinn, daß man fälschlich die subjektive Verknüpfung für objektiv hält. Der Grund, daß dem Gelbsüchtigen der Schnee gelb erscheint, liegt in der subjektiven Beschaffenheit seines Auges, und der Irrthum kömmt also daher, daß er die gelbe Farbe von dem Objekte, dem Schnee ableitet.

Diejenigen Philosophen also, die die Quelle unserer Irrthümer in den Sinnen gesucht, und auf diese deshalb geschmält haben, haben den Sinnen Unrecht gethan.

Der Verstand urtheilt, und also muß er irren. Da nun aber keine Kraft von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen kann, so würde der Verstand, wenn er sich allein überlaßen wäre, auch nicht irren. Es muß ihn also ein anderes Erkenntnißvermögen bei Erkenntniß eines Gegenstandes zum Irrthum verleiten, wir haben

aber

aber außer dem Verstande kein anderes Erkenntnißvermögen als die Sinnlichkeit, und also rührt aller materialer Irrthum von dem Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand her; die Einbildungskraft, die auch zur Sinnlichkeit gehört, verführt unsere Urtheilskraft, subjektive Gründe des Urtheils für objektive zu halten.

ad §. 118.

Wenn es wahr ist, daß wir nur dann irren, wenn wir Urtheile zu Stande bringen, ein Urtheil aber nur durch die Reflektion der Urtheilskraft zu Stande gebracht werden kann, so wird es so vielerlei Arten von Irrthümern geben, als es Arten der Reflektion giebt. Die Arten der Reflektion und die darauf beruhenden Reflektionsbegriffe, haben wir in der reinen allgemeinen Logik §. 131. angegeben. Wir werden also irren, wenn wir Dinge für einerlei halten, die verschieden sind, oder umgekehrt, wenn wir Dinge, die verschieden sind, für einerlei halten. So scheint es uns, daß der Mond und die Sterne sich in gleicher Entfernung von uns befinden, und wir irren, wenn wir aus dem Anblick das Urtheil fällen, der Mond und alle Sterne haben eine gleiche Entfernung von der Erde. Oder wenn man aus dem Umstande, daß der Mond am Horizonte größer erscheint, als wenn er mitten am Himmel steht, das Urtheil fällen wollte: der Mond ist größer am Horizont, als wenn

er

er mitten am Himmel steht. — Wir werden irren, wenn wir Dinge für einstimmig halten, die einander widerstreiten, oder umgekehrt, wenn wir Dinge für widerstreitend halten, die einstimmig sind. — So irrt derjenige, der da behauptet, man könne die Gerechtigkeit Gottes durch Bitten bewegen, ein moralisches Verbrechen nicht als ein Verbrechen zu betrachten, denn dies widerstreitet dem Begriffe der Gerechtigkeit. So irrt der gemeine Mann, wenn er behauptet, es widerspreche sich, daß der Zucker eine Säure enthalte, denn der Chemiker stellt durch seine Kunst die Zuckersäure abgesondert dar; so irren die Philosophen, die da behaupten, es widerstreite dem Gesetz der Naturnothwendigkeit, daß der Mensch freien Willen habe, denn in der Kritik der reinen Vernunft wird gezeigt, daß dieser Widerstreit durch den Unterschied, den man unter den Dingen an sich und den Erscheinungen derselben macht, gehoben werde. —

Wir werden irren, wenn wir das Innere für das Aeußere, oder umgekehrt, wenn wir das Aeußere für das Innere halten. So irrt derjenige, der sich für klug hält, blos weil er klüger ist als sein Nachbar, oder wer den Menschen für das edelste Geschöpf hält, weil er kein edleres kennt. So irrt der Geizige, der dem Golde einen innern Werth beilegt, da dasselbe doch blos einen relativen (äußern) Werth hat; oder derjenige, der den

mo-

moralischen Werth einer Handlung nach ihrem Nutzen schätzt, da der Nutzen doch blos ein relativer, äußerer Werth ist, die moralische Güte einer Handlung aber an sich einen Werth, einen absoluten, innern Werth hat. — Endlich werden wir irren, wenn wir die Form mit der Materie, oder umgekehrt, die Materie mit der Form verwechseln. So irrt derjenige, der die Form seiner Anschauungen Raum und Zeit zur Materie derselben rechnet; oder derjenige, der da glaubt, einer Wissenschaft die Evidenz der Mathematik zu verschaffen, wenn er die Form des mathematischen Vortrags auf sie angewandt hat.

§. 119. bedarf keiner Erläuterung.

ad §. 120.

Man theilt die Quellen der Irrthümer in **allgemeine** und **besondere**. Jene finden sich bei allen Menschen, und haben ihren Sitz in der Beschaffenheit des Menschen überhaupt; diese sind in der individuellen Beschaffenheit einzelner Menschen gegründet. Alle Menschen sehen den Mond wenn er auf- oder untergeht größer, als wenn er mitten am Himmel steht, alle Menschen, die im Affekt sind, verlieren den freien Gebrauch ihres Verstandes, und werden dadurch zu Irrthümern verleitet; in der individuellen Beschaffenheit des Gelbsüchtigen ist es gegründet, daß er alles gelb sieht; eben

so

so ist es in der individuellen Beschaffenheit eines Verrückten gegründet, wenn er sich einbildet, sein Körper sei von Glas, oder in ihm wohne der heilige Geist u. s. w. — Wir machen mit der Betrachtung der erstern Irrthümer den Anfang.

ad §. 121.

Der Grund, der uns zu einem falschen Urtheil verleitet, das wir für wahr halten, und aus dem also der Schein entspringt, ist entweder im Erkenntnißvermögen selbst gegründet, er ist a priori, oder er entspringt aus der Erfahrung und wird durch Erfahrung erkannt. Jenen finden wir, indem wir die Funktionen unsers Erkenntnißvermögens aufsuchen, die in denselben gegründeten Vorstellungen darlegen, und nun das Feld ihres Gebrauchs genau bestimmen. Diesen, den man auch den **empirischen Schein** nennt, entdeckt man durch Erfahrung, indem man seine Erkenntnisse mit den Erkenntnissen anderer vergleicht. Meine Leser werden beide Arten deutlicher kennen lernen, wenn wir jede derselben ausführlicher abgehandelt haben werden.

ad §. 122.

Die Wissenschaft, die uns lehrt, welche Vorstellungen in unserm Erkenntnißvermögen selbst gegründet sind, und auf was für Gegenstände sich der Gebrauch derselben

er-

erstreckt, ist die Kritik des Erkenntnißvermögens, oder wie Kant, ihr Erfinder, sie nennt, Kritik der reinen Vernunft. — Irrthum wird also entspringen, wenn man von den im Erkenntnißvermögen gegründeten Vorstellungen einen andern Gebrauch macht, als man davon machen soll; wenn man z. B. Vorstellungen, die blos für Gegenstände der Erfahrung (der sinnlichen Wahrnehmung) Gültigkeit haben, auch auf übersinnliche Gegenstände, als die Gottheit, anwenden, und sich von diesen dadurch Erkenntniß verschaffen will. Wir wollen nunmehr, durch die Sätze der Kritik des Erkenntnißvermögens unterstützt, die Irrthümer aufsuchen, die auf Vorstellungen a priori beruhen, und die Gründe angeben, die uns verleiten können, sie falsch zu brauchen.

ad §. 123.

Bei der Abhandlung dieser Gegenstände setzt freilich die angewandte allgemeine Logik die Kenntniß der Kritik des Erkenntnißvermögens voraus; weil ich aber befürchten muß, daß ein großer Theil meiner Leser diese Erkenntniß nicht besitze, so will ich, so viel es sich ganz kurz thun läßt, die Hauptsätze derselben, in so fern sie zu unserm Behufe dienen, mit einigen Erläuterungen hieher setzen, und sogleich die Anwendung davon auf unsern Gegenstand machen.

Bei der Erkenntniß eines Gegenstandes unterscheiden wir im Bewußtsein drei Stücke, das erkennende Subjekt, den erkannten Gegenstand und die Erkenntniß selbst. Dem erkennenden Subjekt, in so fern sich in ihm die Möglichkeit findet, Erkenntnisse zu haben, legen wir ein Erkenntnißvermögen bei. — Nun sieht man ein, daß in Rücksicht des Ursprungs unserer Erkenntnisse nur drei Fälle statt finden können, entweder sie ist allein das Produkt des erkennenden Subjekts (sie entspringt allein aus dem Erkenntnißvermögen), oder sie ist allein das Produkt des erkannten Gegenstandes, oder beide, das Erkenntnißvermögen und der Gegenstand, haben zur Erkenntniß desselben beigetragen. Die Kritik der reinen Vernunft zeigt, daß dies leztere bei unsern Erkenntnissen der Fall ist, und sie sezt uns so gar in den Stand, das in unsern Vorstellungen, was vom Erkenntnißvermögen herrührt, von dem zu unterscheiden, was durch den Gegenstand gegeben wird; denn sie lehrt uns, daß dasjenige in unsern Vorstellungen, was vom Gegenstande gegeben wird, auf sinnlicher Wahrnehmung beruht, weil dies der einzige Weg ist, von Gegenständen Vorstellungen zu bekommen, und daß dieses Empirische in den Vorstellungen also keine strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führen kann; daher wird dasjenige in denselben, was strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führt, von dem Erkenntnißver-

mögen selbst, wodurch die Vorstellungen gegeben werden, herrühren müssen. Diese Vorstellungen nennen wir **Vorstellungen** a priori.

Unser Erkenntnißvermögen zerfällt, wie schon mehrmals erwähnt worden, in die Sinnlichkeit und in den Verstand, jene liefert unmittelbare Vorstellungen (Anschauungen), diese mittelbare (Begriffe und Urtheile). Die Sinnlichkeit zerfällt in den äußern und innern Sinn. Die Kritik des Erkenntnißvermögens lehrt, daß jeder von beiden die Quelle von Vorstellungen a priori ist, der äußere Sinn von der Vorstellung des Raums, und der innere Sinn von der Vorstellung der Zeit.

An allen Vorstellungen äußerer Gegenstände muß das Merkmal des **im Raume Seins** sich finden, dies thut der äußere Sinn selbst hinzu; eben so muß bei allen Vorstellungen des innern Sinns sich finden, **daß sie zu irgend einer Zeit sind**, denn dies rührt von dem innern Sinn selbst her. Da wir nun nur dadurch Vorstellungen von äußern Gegenständen bekommen, daß der äußere Gegenstand vermittelst des Körpers eine Veränderung in unserm Gemüthe hervorbringt, welche wir durch unsern innern Sinn wahrnehmen, so werden alle äußere Gegenstände, außer dem Merkmale des Seins im Raume, auch noch das Merkmal des Seins in der Zeit an sich tragen müssen. Daß diese bis-

her vorgetragenen Sätze vom Raume und der Zeit ihre Richtigkeit haben, erhellet unter andern auch daraus, daß wir von jedem uns auch völlig unbekannten äußeren Gegenstande mit Sicherheit sagen, er müsse irgend wo und zu irgend einer Zeit sein, d. h. er müsse im Raume und in der Zeit sich finden; so wie wir von jedem Gegenstande des innern Sinnes, jedem Zustande, sagen, er müsse zu irgend einer Zeit sein. Ein äußerer sinnlicher Gegenstand der nirgends wäre, ist ein Unding, eben so wie ein Zustand des Gemüths, der niemals wäre. Wir nennen nun Raum und Zeit **Formen der Sinnlichkeit.** Hieraus ergiebt sich, daß unsere Anschauungen äußerer und innerer Gegenstände uns die Gegenstände nicht darstellen, wie sie an sich sind, sondern wie wir sie in den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, wahrnehmen. Dies drückt die Kritik der reinen Vernunft so aus: wir schauen die Dinge nicht an, wie sie an sich sind, sondern wie sie uns unter den Bedingungen unsers Anschauens, unter den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, **erscheinen. Erscheinung** ist also die Vorstellung eines Gegenstandes, in so fern wir ihn anschauen, was man mit **Schein**, den wir oben erklärt haben, nicht verwechseln muß. Hält jemand die Erscheinung für die Vorstellung eines Dinges an sich, so ist er im Irrthum, und der Grund dieses Irrthums, der Schein, liegt darinn, daß er das

Subjektive mit dem Objektiven verwechselt; ein Satz, der durch den folgenden §. deutlicher werden wird.

ad §. 124.

Dies vorausgesetzt, so läßt sich leicht deutlich machen, wie aus dem Mangel der richtigen Einsicht dieser Sätze, Irrthum entspringen kann. Da wir die Vorstellungen von Raum und Zeit an allen äußern Gegenständen, und die Zeit an allen Gegenständen des innern Sinnes antreffen, und wir die Vorstellungen dieser Gegenstände durch Empfindung auf dem Wege der sinnlichen Wahrnehmung bekommen, so kann man leicht in den Irrthum verfallen, Raum und Zeit von den Gegenständen selbst abzuleiten, sie zu Merkmalen empirischen Ursprungs zu machen, da sie doch a priori in der Sinnlichkeit, als dem Vermögen der Anschauungen selbst, gegründet sind. Dieß wird dazu Anlaß geben, daß man das, was den Gegenständen blos zukömmt, in so fern wir sie anschauen (in so fern sie uns erscheinen) ihnen selbst beileget. Ferner wird man, weil man Raum und Zeit an allen äußern Gegenständen findet, sie auch auf diejenigen äußern Gegenstände anwenden, die wir nicht anschauen, z. B. auf die Gottheit; ja endlich wohl gar verleitet werden, der Seele, deren Zustände wir doch blos als Erscheinungen des innern Sinns kennen, das Merkmal des räumlich Seins beizulegen; dies ist z. B.

der Fall, wenn man von dem Sitz der Seele redet, oder den Ort im Körper angeben will, welchen sie einnimmt. Die Trugschlüsse, die dabei vorgehen, beruhen alle auf der Annahme eines falschen Beweisgrundes, und entspringen aus Mangel an Einsicht der Funktionen unserer Erkenntnißvermögen.

ad §. 125.

So wie in der Sinnlichkeit nach §. 123. die Vorstellungen von Raum und Zeit gegründet sind, und den Gegenständen zukommen, in so fern sie durch unsere Sinnlichkeit angeschaut werden, so finden sich ebenfalls in dem Verstande Vorstellungen, die einem Gegenstande zukommen, in so fern derselbe von uns gedacht wird. Die Vorstellungen Raum und Zeit sind in der Art und Weise gegründet, wie wir anschauen, und so sind auch die durch den Verstand selbst gegebenen Vorstellungen a priori in der Art und Weise gegründet, wie der Verstand denkt. Nun zerfällt unser oberes Erkenntnißvermögen (das Denkvermögen, der Verstand in weiterer Bedeutung), wie wir dies in der reinen allgemeinen Logik §. 24. auseinander gesetzt haben, in den Verstand in engerer Bedeutung, in die Urtheilskraft und in die Vernunft, von denen jedes seine eigenthümlichen Funktionen hat, und also wird auch jedes derselben eigenthümliche Vorstellungen a priori geben, die auf der Art

und

und Weise beruhen, wie es seine Funktionen verrichtet. Die im Verstande in engerer Bedeutung gegründeten Vorstellungen a priori, nennt Kant Kategorieen, die in der Urtheilskraft gegründeten, Reflektionsbegriffe, die in der Vernunft gegründeten, Ideen. Da unser Verstand nicht anschaut, sondern nur mittelbare Vorstellungen, Begriffe, liefert, so werden die Kategorieen, Reflektionsbegriffe und Ideen sämmtlich Begriffe so wie Raum und Zeit, die in der Sinnlichkeit gegründet sind, Anschauungen sein müssen.

Nun zeigt die Kritik des Erkenntnißvermögens, daß die in dem Verstande liegenden Kategorieen zur Erkenntniß eines Gegenstandes unumgänglich erforderlich sind, weil durch sie die Verbindung des Mannigfaltigen in eine objektive Einheit erst möglich wird, daß sie aber auch für sich allein noch keine Erkenntniß eines Gegenstandes geben, sondern daß dazu noch objektives Mannigfaltiges erfordert wird, welches eben durch sie zur objektiven Einheit der Erkenntniß verbunden wird. Dieses objektive Mannigfaltige aber liefert uns der Verstand nicht, sondern das wird ihm durch die Sinnlichkeit gegeben, und ob er gleich durch seine Kategorieen alle Gegenstände denken kann, so findet doch nur Erkenntniß statt, in so fern er sie auf empirische Anschauungen anwendet. Durch die Anwendung der Kategorieen auf sinnliche Wahrnehmung entspringen Gesetze der Erfahrungs-

erkenntniß, die aber auch nur im Felde der Erfahrung gelten. Ferner erhellt daraus, daß die Erkenntniß, die wir durch die Anwendung der Kategorieen auf sinnliche Wahrnehmung erhalten, nicht die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungen in Raum und Zeit betreffen.

Aus dem Mangel der Erkenntniß dieser Sätze können folgende Irrthümer entspringen: Man kann glauben Gegenstände erkannt zu haben, wenn man sie nur den Kategorieen gemäß gedacht hat, wo man denken mit erkennen verwechselt. So kann die Gottheit zwar gedacht aber nicht erkannt werden. Man denkt sich z. B. die Gottheit als Ursach der Welt. Wenn wir von dem Begriff der Ursach in der Sinnenwelt Gebrauch machen, so müssen wir die Ursach als der Wirkung in der Zeit vorausgehend, uns vorstellen. Die Gottheit aber soll Ursach der Welt sein, ohne daß sie selbst in der Zeit ist. So wird man immer nur leere Formen erhalten, wenn man mit den Kategorieen und den darauf beruhenden Grundsätzen das Feld der Erfahrung verläßt und Gegenstände an sich dadurch erkennen will. — Ferner verfällt man in Irrthum, wenn man die Grundsätze der Erfahrung, die für dieselbe Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit haben, aber auch nur für Erscheinungen gelten, auf Gegenstände an sich anwendet. So gilt z. B. der Satz: Alles, was geschieht, setzt eine Ursach voraus, wodurch es nothwendig bewirkt wird, blos von

den Erscheinungen der Sinnenwelt, und man würde irren, wenn man glaubte, daß dadurch die Freiheit des menschlichen Willens, die dem Menschen, als Ding an sich, nicht in so fern er sinnlich von uns wahrgenommen wird, zukömmt, aufgehoben würde.

ad §. 126.

Die Reflektionsbegriffe dienen zur Vergleichung gegebener Vorstellungen, um aus ihnen ein Urtheil zu Stande zu bringen. Hier kann nun Irrthum entstehen, wenn man dieselben Gesetze, sowohl bei Vergleichung der Anschauungen als der Begriffe befolgt. So sind z. B. Begriffe einerlei und nicht verschieden, die einerlei innere Merkmale enthalten, welches bei den Anschauungen nicht der Fall ist, denn zwei Anschauungen könnten in allen wesentlichen Stücken übereinstimmen und doch verschieden sein, so bald sie nur in zwei verschiedenen Arten des Raums, oder zu verschiedenen Zeiten sich finden. Ich würde zwei Baumblätter, welche in allen innern Merkmalen übereinstimmen, dennoch als zwei erkennen und sie voneinander unterscheiden, weil z. B. das eine sich mir zur linken, das andere zur rechten befindet. Wenn ich aber auch noch so oft dreiseitige Figur denke, so werde ich mir doch bewußt, daß es ein und derselbe Begriff ist, den ich nur wiederhole.

ad §. 127.

Was nun die Ideen betrifft, die in der Vernunft gegründet sind, so lehrt uns die Kritik der reinen Vernunft von ihnen, daß sie nicht zur Erkenntniß der Gegenstände selbst dienen, weil ihnen keine adäquate (auf sie völlig passende) Anschauung gegeben werden kann, welches zur Erkenntniß eines Gegenstandes nothwendig erfordert wird; sondern daß sie eigentlich nur eine Richtschnur für das Erkenntnißvermögen überhaupt abgeben sollen, worauf es sein Augenmerk zu richten habe, um den größten Grad der zweckmäßigsten Thätigkeit zu erlangen. Kant drückt dies so aus: die Ideen sind im Felde der Erkenntniß nicht von konstitutiven, sondern von regulativen Gebrauch. So ist z. B. der Begriff des unbedingten Subjekts eine Idee der Vernunft, von der sie aber zum Behuf der Erkenntniß gar keinen Gebrauch machen kann, denn alle unsere Anschauungen, die doch zur Erkenntniß nothwendig sind, sind bedingt (sie sind nämlich den Bedingungen des Raums und der Zeit unterworfen); diese Idee soll aber auch nichts anders als eine Vorschrift für den Verstand enthalten, bei Ableitung der Eigenschaften der Gegenstände von einander nicht eher aufzuhören, bis man zum unbedingten Subjekt gekommen ist, d. h. diese Ableitung nie als vollendet anzusehen. — Bedient man sich nun dieser Ideen der Vernunft als konstitutiv, so entspringt ein Irrthum,

und

und der Grund dieses Irrthums ist in der Vernunft selbst gegründet, indem dieselbe bei dem Gebrauche der in ihr liegenden Ideen sich selbst mißversteht. Kant nennt diesen Schein, der dadurch entspringt, daß man die Ideen, die eigentlich subjektive Vorschriften der Vernunft zur Erweiterung unsers Verstandesgebrauchs sind, zu objektiven Grundsätzen der Erkenntniß macht, einen transcendentalen Schein. Transcendental heißt nämlich alles das, was a priori ist, und auf Gegenstände sich bezieht; dieser Schein aber hat seinen Grund a priori, und äußert sich bei Gegenständen zur Erkenntniß derselben, daher diese Benennung.

Dieser transcendentale Schein, wodurch die Vernunft den Verstand verleitet, über die Erfahrung hinaus seine Erkenntniß zu erweitern, entspringt auf folgende Art: die im Verstande liegenden reinen Begriffe (Kategorieen) sind ohne alle empirischen Merkmale, und daher könnte der Verstand wohl darauf verfallen, sie auch von Gegenständen, die nicht empirisch sind, zu brauchen. Er würde aber von selbst nicht leicht das Feld der Erfahrung verlaßen, wenn in der Vernunft sich nicht die Ideen fänden, die eigentlich blos den Verstand antreiben sollen, seine Untersuchungen im Felde der Erfahrung bis ins Unendliche, oder so weit er es vermag, fortzusetzen. Diese Ideen stellt die Vernunft als Erkenntniß eines Objekts dar, das wir freilich nie erreichen, dem wir

uns aber immer mehr und mehr nähern sollen. So stellt die Vernunft z. B. die Regel, suche von jedem gefundenen Prädikat immer von neuem ein Subjekt, als die Erkenntniß eines absoluten Subjekts auf, die wir zu erlangen streben sollen. Mißversteht sich nun die Vernunft selbst, wie dies der Fall sein muß, wenn sie durch Kritik nicht aufgeklärt ist, so hält sie diese Idee des unbedingten Subjekts für ein Objekt der Erkenntniß, und da dies Objekt in keiner Erfahrung gegeben werden kann, so wird der Verstand verleitet, die Kategorieen, die nicht empirischen Ursprungs sind, auf sie zum Behuf einer Erkenntniß anzuwenden. Allein diese Anwendung ist, wie schon oben gezeigt, ohne Nutzen, weil das durch sie zu verbindende Mannigfaltige einer objektiven Vorstellung fehlt.

Betrachten wir den Irrthum, der aus Mangel an Erkenntniß aus dem falschen Gebrauch der Formen der Sinnlichkeit, der Kategorieen und der Reflektionsbegriffe sich ergiebt, etwas genauer, so finden wir, daß er auf den Trugschluß des falschen Beweisgrundes (fallacia a non caussa ut caussa) beruht, und der Schein wird also wie jeder logische Schein verschwinden, so bald man ihn aufgedeckt hat. Der transcendentale Schein hingegen hört gleichwohl noch nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die Kritik der reinen Vernunft einsehen gelernt hat. Dies kömmt daher, weil

die

die in uns liegenden subjektiven Maximen der Vernunft zur Erweiterung unsers Verstandesgebrauchs ganz das Ansehen objektiver Grundsätze haben. So wissen wir freilich durch die Kritik der reinen Vernunft, daß beide Sätze: die Welt muß der Zeit nach einen Anfang haben, und die Welt ist der Zeit nach unendlich (sie ist ewig) falsch sind, da bei ihnen die subjektive Vorschrift der Vernunft an den Verstand, bei dem Aufsteigen in der Reihe der Erscheinungen keine für die erste zu halten, sondern immer wieder nach einer vorhergehenden zu fragen, weil sonst der Verstandesgebrauch mit einemmale aufhören würde, für einen objektiven Grundsatz der Erkenntniß gehalten wird; aber dennoch bleibt die Illusion, daß wir glauben, einer von beiden Sätzen müsse doch wahr sein. Kant erläutert dies sehr richtig durch die Illusion beim Monde; wir alle wissen, daß der Mond nicht größer ist wenn er aufgeht, als wenn er mitten am Himmel steht, und dennoch können wir es nicht verhindern, daß er uns nicht größer scheint, wenn er aufgeht, allein das können wir verhindern, daß dieser Schein uns nicht betrüge und zu einem falschen Urtheil verleite. Ein gleiches findet bei dem transcendentalen Schein statt, wo die Kritik der reinen Vernunft ihn zwar dadurch, daß sie ihn aufdeckt, nicht zerstören, aber doch verhindern kann, daß er uns nicht zu falschen Urtheilen verleite.

ad §. 128.

ad §. 128.

Wir kommen nunmehro zu dem empirischen Schein. Der empirische Schein findet sich bei dem empirischen Gebrauche sonst richtiger Verstandesregeln, und er entspringt aus einem Fehler der Urtheilskraft, wozu diese durch den Einfluß der Einbildungskraft verleitet wird. So entspringt z. B. der Schein, daß wir einen Gegenstand, der weit von uns entfernt ist (einen Thurmknopf) für kleiner halten, als er wirklich ist, daher, daß die Urtheilskraft unter einer Regel subsumirt, unter die sie hier nicht subsumiren konnte; die optische Regel heißt nämlich: der Winkel, unter welchen wir einen Gegenstand sehen (der Sehwinkel) hängt ab von der Entfernung des Gegenstandes von unserm Auge, verbunden mit der Größe desselben. Sind wir nun im Stande aus andern Umständen (z. B. dadurch, daß andere Gegenstände, deren Größe wir kennen, aus derselben Entfernung von uns gesehen werden) zu bestimmen, was für einen Einfluß die Entfernung des Gegenstandes auf den Winkel hat, unter welchen wir ihn sehen, so bestimmt freilich die Größe des Winkels, in so fern man auf diesen Einfluß der Entfernung Rücksicht nimmt, die Größe des Gegenstandes. Bei dem gesehenen Thurmknopf ist uns diese Entfernung unbekannt, da tritt die Einbildungskraft hinzu, und dichtet eine solche Entfernung, nach Gründen, die hier anzuführen zu weitläuftig wären, und

da diese zu klein angenommen wird, so muß das, was der Entfernung abgenommen wird, auf die Größe des Gegenstandes (des Thurmknopfs) Einfluß haben, und wir werden den Gegenstand kleiner schätzen, als er ist. Die Gründe, nach welchen die Einbildungskraft eine solche Entfernung dichtet, sind subiektiv, und bei verschiedenen Menschen verschieden; daher sehen auch verschiedene Menschen entfernte Gegenstände, bei denen sie den Einfluß der Entfernung auf die Größe des Sehwinkels nicht bestimmen können, nicht alle gleich groß. Einigen Menschen scheint der Mond die Größe eines großen Tellers, andern eines kleinen Tellers, andern einer Unterschaale u. s. w. zu haben. — So interessant diese Untersuchungen an sich auch sind, so würde es doch hier ganz außer unserm Zwecke liegen, wenn wir sie weiter verfolgen wollten. Unser Zweck geht hier blos dahin, an einem Beispiele zu zeigen, daß wir beim empirischen Schein durch die Einbildungskraft verleitet werden unter eine Regel zu subsumiren, unter die wir bei den gegebenen Umständen nicht subsumiren konnten.

ad §. 129.

Von dem Scheine der aus dem äußern Sinn entspringt. — Die Sinneswerkzeuge sind die Mittel, wodurch wir Vorstellungen von äußern Gegenständen bekommen, indem die letztern auf sie einen Eindruck

druck machen, und in ihnen entweder mittelbar durch Luft und Licht, wie beim Gehör und Gesicht, oder unmittelbar, wie bei dem Sinne des Geschmacks, Geruchs, Gefühls und des Tastens eine Veränderung hervorbringen. Diese körperliche Veränderung bewirkt eine Veränderung im Gemüth, deren Bewußtsein wir Empfindung nennen, durch diese wird die Materie der Vorstellung eines äußern Gegenstandes gegeben, zu welcher nun unser Anschauungsvermögen die Form des Raums und der Zeit fügt, aus welcher Materie und Form die ganze Anschauung des äußern Gegenstandes besteht. Daß Raum und Zeit nicht von den Gegenständen herrühren wissen wir, ferner daß wir alle die äußern Gegenstände im Raum und der Zeit anschauen, ist uns auch bekannt. Ganz anders verhält es sich mit der Frage über die Empfindung, die ein äußerer Gegenstand in uns hervorbringt, und auf welcher die Materie seiner Anschauung beruht *). Diese Empfindung ist abhängig theils von dem empfindenden Wesen, theils von dem einwirkenden Subjekt, und also wäre es wohl möglich, daß zwei Menschen, die ein und derselbe Gegenstand unter völlig gleicher Bedingung afficirt, dennoch eine verschiedene Empfindung von ihm bekommen, weil sie selbst als empfindende Wesen verschieden sind. So wäre

es

*) Der Unterschied zwischen Gefühl und Empfindung ist weiter oben angegeben.

es wohl möglich, daß jemand einen Gegenstand A blau, der andere ihn grün sehen könnte, weil er bei jedem eine andere Empfindung hervorgebracht hat. Man kann nicht etwa hiergegen einwenden, wenn dies wäre, so würden sie ja nicht beide sagen können, A ist grün. Denn wir wollen annehmen A bringt in dem Cajus die Empfindung b, und in dem Titus die Empfindung c hervor, nun hören beide A ist grün, so wird Cajus, so oft er von einem Gegenstand die Empfindung b bekömmt, den Gegenstand grün, und Titus, so oft er von einem Gegenstand die Empfindung c bekömmt, auch den Gegenstand grün, nennen; beide werden also immer die Gegenstände in dieser Rücksicht gleich bezeichnen, obgleich die in jedem hervorgebrachte Empfindung und also auch die darauf beruhende Materie der Anschauung verschieden wäre. Man sieht leicht ein, daß die Frage: ob alle Menschen durch einen und denselben Gegenstand, bei sonst völlig gleichen Umständen, die Beschaffenheit ihrer Empfänglichkeit (Receptivität) abgerechnet, gleiche oder verschiedene Empfindungen haben, sich nicht beantworten läßt, weil dies voraussetzte, daß wir die Empfindungen eines andern so gut wie die unsrigen im Bewußtsein haben, und sie mit einander vergleichen könnten, welches unmöglich ist.

Daß die Materie unserer äußern Anschauungen wahr sei, können wir nur daraus wissen, daß wir mit

allen andern darinn übereinstimmen; denn eine Untersuchung, ob unsere Anschauung in dieser Rücksicht mit dem Gegenstande übereinstimmt, ist unmöglich, weil wir von dem Gegenstande ja nichts wissen, als was uns unsere Anschauung von ihm sagt. Jetzt entsteht aber die Frage, wie kann ich herausbringen, ob zwischen mir und andern, Uebereinstimmung unserer Anschauungen in Absicht auf die Materie derselben, die auf Empfindung beruht, statt findet, da, wie wir oben gesehen haben, bei verschiedenen Menschen, weil sie eine verschiedene Empfänglichkeit haben, auch ein und derselbe Gegenstand verschiedene Empfindungen erregt, und daher auch eine verschiedene Materie der Anschauung sich finden kann, obgleich alle in der Bezeichnung derselben übereinkommen, und also dem Scheine nach eine völlige Uebereinstimmung statt findet. Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir ein wenig tiefer in die Beschaffenheit unserer Anschauungen eindringen.

Die Vorstellung, daß unsere äußere Anschauungen getreue Abdrücke der Gegenstände wären, die wir anschauen, so wie etwa der Abdruck eines Stempels in eine weiche Masse, wird sich nach dem, was oben gesagt worden, wohl schwerlich bei unsern Lesern finden. Die empirische Anschauung ist ein Produkt des Anschauungsvermögens, welches dazu die Formen, Raum und Zeit, und des angeschauten Gegenstandes, welcher dazu die

Ma-

Materie, d. h. dasjenige, was in Raum und Zeit sich findet, hergiebt. In diesen Formen der Anschauungen Raum und Zeit stimmen alle Menschen überein, und müssen übereinstimmen, wenn anders eine Mittheilung ihrer wechselseitigen Anschauungen unter ihnen möglich sein soll. Was nun die Materie der Anschauungen betrifft, die auf Empfindung beruht, so sind hier wiederum zwei Dinge zu unterscheiden, von denen sie abhängt; der einwirkende Gegenstand und das Empfindungsvermögen. Der einwirkende Gegenstand ist für alle Menschen derselbe, was aber das Empfindungsvermögen betrifft, so kann da Verschiedenheit statt finden. So groß diese Verschiedenheit aber auch sein mag, so wird doch, wenn anders Uebereinstimmung unter den Menschen statt finden und eine wechselseitige Mittheilung möglich sein soll, (die, wie die Erfahrung lehrt, wirklich statt findet) folgendes Gesetz statt finden müssen: das Empfindungsvermögen eines jeden Menschen muß dasselbe bleiben, so daß die auf dasselbe einwirkenden Gegenstände immer zu denselben einerlei Verhältniß haben; d. h. wenn heute der Gegenstand A in mir die Empfindung (nicht Gefühl, von dem ist nicht die Rede, das wechselt und kann wechseln) b hervorbringt, so muß er dies immer thun, und wenn er in Cajus die Empfindung c hervorbringt, so muß dies immer geschehen, wann der Gegenstand auf ihn einwirkt. Ferner müssen verschiedene Gegenstände

auch verschiedene, und ähnliche Gegenstände ähnliche Empfindungen hervorbringen. Man möchte dies die Form des Empfindungsvermögens nennen. Kant sagt selbst einmal an irgend einem Orte, der mir aber nicht einfällt, es ist nur so viel Uebereinstimmung in unsern Erkenntnissen (so viel materiale Wahrheit) als sich formales in ihnen findet.

Die Erfahrung lehrt uns, daß die Menschen nicht blos in dem, was die Form der Anschauungen Raum und Zeit betrifft, übereinstimmen, sondern daß diese Uebereinstimmung auch in Rücksicht der Materie der Anschauungen, die auf Empfindung beruhet, sich findet und sich finden muß, wenn wir unsere Erkenntnisse andern sollen mittheilen können. Nun haben wir aber schon gesehen, daß ein Gegenstand A auf den Cajus und Titus verschiedene Eindrücke machen und verschiedene Empfindungen hervorbringen kann, und daß beide doch in der Bezeichnung der Materie der Anschauung, die durch Empfindung gegeben wird, übereinkommen können. Wir wollen nun einmal untersuchen, was für Regeln die durch Gegenstände gewirkten sinnlichen Eindrücke, und also die darauf beruhende Materie der Anschauungen, sowohl beim Cajus als beim Titus, nothwendig unterworfen sein müssen, wenn bei ihnen Uebereinstimmung statt finden soll. — Wir wollen annehmen, der Gegenstand A bringe in dem Cajus die Empfindung b, und in

dem Titus die Empfindung c hervor, so muß, so oft A auf beide unter denselben äußern Umständen einen Eindruck macht, beim Cajus die Empfindung b, und beim Titus die Empfindung c hervorgebracht werden; denn, gesetzt bei einem, z. B. beim Cajus, würde die Empfindung geändert, der Gegenstand A brächte in ihm die Empfindung d, beim Titus aber wie vorhin die Empfindung c hervor, so würde Cajus behaupten müssen, der Gegenstand sei nicht der vorhin wahrgenommene Gegenstand A, sondern ein anderer, da hingegen Titus ihn für denselben erkennen müßte. — Es wäre also keine Uebereinstimmung möglich. — Ferner muß, wenn mehrere Objekte beim Cajus gleiche oder verschiedene Empfindungen hervorbringen, dies auch beim Titus geschehen; denn gesetzt dies wäre nicht, so würde ein Gegenstand C, der beim Cajus eine Empfindung f hervorbringt, die von der Empfindung b, die das Objekt A in ihm hervorbringt, verschieden ist, von demselben für verschieden von A erklärt werden, da hingegen Titus in dem das Objekt C die Empfindung c, die auch A in ihm hervorbrachte, hervorbringt, C und A für übereinstimmend erklären müssen; und es kann also alsdann unter Cajus und Titus keine Uebereinstimmung statt finden. — Auf dem Gelbsüchtigen macht Schnee und Gold gleichen Eindruck, er erklärt beide für gelb, dahingegen derjenige, der nicht gelbsüchtig ist, an ihnen verschiedene Farben wahrnimmt.

Unsere Empfindungen, die in uns durch äußere Gegenstände hervorgebracht werden, entspringen dadurch, daß der Gegenstand einen Eindruck auf unsere Sinneswerkzeuge macht. Damit also hier Uebereinstimmung (materiale Wahrheit) sich finde, muß das Sinneswerkzeug in dem gehörigen Zustande sein, und da jede wirkende Kraft Bedingungen unterworfen ist, unter denen sie allein richtig, d. h. ihren Gesetzen gemäß, wirken kann, so müssen auch diese sich finden. So ist es z. B. nicht blos zur materialen Wahrheit der Gesichtsvorstellungen hinreichend, daß unser Auge gesund sei, sondern es muß auch Licht da sein, wenn wir sehen wollen, der Gegenstand muß in der gehörigen Entfernung wirken u. s. w.

Wir wollen die vorhin beschriebene Beschaffenheit des Anschauungsvermögens einmal den **gesunden** Zustand desselben nennen, so wird also zur materialen Wahrheit dieser gesunde Zustand des Anschauungsvermögens erfordert. Da nun die Sinneswerkzeuge die Mittel sind, wodurch wir von äußern Gegenständen Empfindungen bekommen, so setzt die materiale Wahrheit einer äußern Anschauung gleichfalls einen gesunden Zustand des Sinneswerkzeuges voraus. Wer den Staar hat, kann keine richtige Gesichtsvorstellung bekommen, und wer den Schnupfen hat, kann keine richtige Urtheile über Geruch und Geschmack der Gegenstände fällen.

Gesund-

Gesundheit der Sinneswerkzeuge ist also das erste Erforderniß zur materialen Wahrheit der äußern Vorstellungen; so wie die Krankheit der Sinneswerkzeuge der erste Grund zu irrigen Urtheilen über äußere Gegenstände ist. Man bringt durch Vergleichung mit andern gar bald heraus, ob unsere Sinneswerkzeuge im kranken Zustande sich befinden, oder nicht. Wenn jemand den Schnee gelb sieht, und alle andere ihn weiß finden, so sieht er leicht ein, daß sein Auge fehlerhaft sein müsse. Zu den Krankheiten der Sinne gehört: Veränderung der Säfte des Auges, wo diese entweder gefärbt oder getrübt werden, wie z. B. bei der gelben und schwarzen Sucht u. s. w., es giebt Personen, die keine Farben unterscheiden, so wie es Personen giebt, die keine Höhe und Tiefe der Töne unterscheiden können, ob sie gleich starke Töne von schwachen unterscheiden; ferner zu große Reizbarkeit der Netzhaut; das Brausen in den Ohren; Stumpfheit der Geruchsnerven, die durch Schärfe erzeugt wird; mit Schleim belegte Geschmackswerkzeuge u. s. w. — Die Irrthümer, die aus diesem kranken Zustande der Sinneswerkzeuge entspringen, sind dadurch zu vermeiden, daß man, so bald man weiß, daß das Sinneswerkzeug sich nicht im gesunden Zustand befindet, sich der objektiven Urtheile enthalte, und um in den Zustand gesetzt zu werden, wieder richtig urtheilen zu können, durch Hülfe der Arzneikunde sein krankes

Sinneswerkzeug heile. Auf die Vermuthung aber, daß unser Sinneswerkzeug sich nicht in einem gesunden Zustand befinde, können wir dadurch kommen, daß unser Urtheil über den Gegenstand, das auf der durch den Sinn gegebenen Empfindung beruht, mit den Urtheilen aller andern nicht übereinstimmt. Wenn alle sagen, das Essen ist nicht sauer, und ich finde es sauer, so schließe ich, meine Geschmackswerkzeuge sind nicht im gesunden Zustande, in ihnen liegt der Grund des sauern Geschmacks.

Zur richtigen Erkenntniß eines äußern Gegenstandes aber, in so fern derselbe auf Anschauung beruht, gehört nicht blos, daß das Sinneswerkzeug, wodurch wir ihn wahrnehmen, gesund sei, sondern es müssen auch die Bedingungen, unter welchen dasselbe seine Funktionen gehörig verrichten und uns also die vollkommenste Vorstellung von dem Gegenstande geben kann, vorhanden sein. Dahin gehören bei einigen Sinnen die Mittel (media), wodurch die Gegenstände auf dieselben wirken; beim Sehen das Licht, beim Hören die Luft, beim Schmecken die Beschaffenheit des Speichels. Es muß nicht blos, wenn wir sehen sollen, Licht, und wenn wir hören sollen, Luft vorhanden sein, sondern das Licht und die Luft müssen auch die nöthige Beschaffenheit haben. So erscheinen uns des Abends beim gelblichen Lichte des Wachses, des Talgs und Oels die

blauen Gegenstände grün; in einer dicken Luft hört man den Ton ganz anders als in einer dünnen, nach der Beschaffenheit des Speichels schmecken Dinge bitter, oder sauer u. s. w. — So können nun auch eine Menge anderer Dinge Einfluß auf unsere Sinneswerkzeuge haben, z. B. veränderte Temperatur der Luft auf unser Gefühl, stärkerer Umlauf des Bluts u. s. w. —

Bei denjenigen Sinnen, die nicht unmittelbar vom Gegenstande berührt werden, hat die Entfernung des Gegenstandes einen großen Einfluß auf die richtige Vorstellung von denselben. Zu ferne Gegenstände sehen wir nicht, eben so wenig als zu nahe. Man entferne ein gedrucktes Buch immer weiter vom Auge, so wird man am Ende die Schrift in demselben nicht mehr deutlich sehen und unterscheiden können; man nähere dasselbe dem Auge immer mehr und mehr, so wird man am Ende auch nichts mehr sehen. Diese Gränzen zwischen dem zu Nahen und dem zu Fernen, wozwischen die Entfernung liegt, in welcher man deutlich sieht, sind nicht bei allen Menschen gleich; es giebt Kurzsichtige und Fernsichtige. Uebrigens muß jeder durch Erfahrung diese Gränzen bestimmen, wozwischen er deutlich sehen kann, damit er wisse, ob ein gegebener Gegenstand sich in der Entfernung befinde, bei welcher er im Stande ist, ein richtiges Gesichtsurtheil über ihn zu fällen.

Was wir eben von zu fernen Gegenständen in Rücksicht auf den Sinn des Gesichts gesagt haben, gilt auch von dem Sinn des Gehörs. Zu ferne Erschütterungen der Luft bringen keine Gehörempfindung in uns hervor, oder wir können die verschiedenen Töne nicht mehr deutlich unterscheiden.

Eben so wird nun auch zur richtigen Wahrnehmung eine bestimmte Zeit erfordert. Ist die Dauer des Sinneseindrucks kürzer als diese Zeit, so nehmen wir den Gegenstand entweder gar nicht, oder doch undeutlich wahr. Was zu schnell vor unsern Augen vorübereilt, sehen wir nicht, oder wir unterscheiden nicht deutlich, was es ist; so täuscht uns der Taschenspieler in vielen Fällen, daß er sich eine Fertigkeit erwirbt, Handlungen in einer kürzern Zeit zu verrichten, als von uns erfordert wird, sie wahrzunehmen. Er wirft z. B. eine Kugel in kürzerer Zeit aus einer Hand in die andere, als erforderlich ist um eine Gesichtsvorstellung zu erhalten. So verstehen wir den andern nicht, wenn er zu schnell spricht, so riechen wir eine Blume nicht, die der andere zu schnell vor unserer Nase vorbei bewegt; wir unterscheiden den Geschmack eines Gegenstandes, den wir schnell herunterschlingen, nicht deutlich, eine Methode, deren wir uns beim Nehmen übelschmeckender Arzneimittel bedienen. Wir fühlen die Flamme des Lichts nicht brennen, wenn wir unsern Finger schnell

hin-

hindurch bewegen, und endlich können wir durchs Tasten die Beschaffenheit der Oberfläche nicht deutlich unterscheiden, wenn wir zu schnell unsere Fingerspitzen, darüber hingleiten laßen. — Hieraus ergiebt sich also, unsere Sinneswerkzeuge werden uns zu Irrthümern verleiten können, wenn wir beim Gebrauch derselben nicht die erforderliche Zeit angewandt haben, oder haben anwenden können.

Ferner muß die Stärke der Empfindung, die uns durch den Sinn gegeben wird, weder zu groß noch zu klein sein. Ist sie nämlich zu groß, so bleibt die Empfindung nicht mehr Organempfindung, sondern wird Vitalempfindung, wo sie alsdann nicht mehr zur Erkenntniß des Gegenstandes dienen kann. Ein zu stark erleuchteter Gegenstand blendet unser Auge, und wir sehen nichts mehr, es entsteht eine schmerzhafte Empfindung; eben dies ist der Fall bei einem zu starken Knall, ein zu durchdringender Geruch macht uns ohnmächtig, u. s. w. Ist die Empfindung hingegen zu schwach, so findet auch keine deutliche Wahrnehmung statt. Zu leise Töne können wir nicht gehörig unterscheiden, bei zu schwachem Lichte sehen wir nicht u. s. w.

Wir kommen unserm Auge und unserm Ohre durch künstliche Instrumente zu Hülfe, um da noch Vorstellungen durch sie zu erhalten, wo sie für sich allein uns keine Vorstellungen geben würden, oder um Vorstellun-

gen

gen durch sie deutlicher zu machen. Wir betrachten durch Teleskope ferne Gegenstände, die wir mit bloßem Auge entweder gar nicht, oder doch sehr undeutlich sehen würden, wir sehen durch die Mikroskope kleine Gegenstände, die sonst unsern Augen verschwinden würden; wir hören durch die Hörröhre Töne, die uns sonst entweder ganz unvernehmlich oder doch undeutlich sein würden. — Bei dem Gebrauch dieser Instrumente muss man die gehörige Behutsamkeit beobachten, damit nicht ein Fehler des Instruments, z. B. ein Flecken im Glase u. dergl., uns zu Irrthum verleite.

Endlich kann auch ein organischer Schein zu Irrthum verleiten, d. h. es kann in dem Sinne selbst durch innere körperliche Ursachen, ohne alle Einwirkung eines äußern Gegenstandes, ein Eindruck entstehen, der demjenigen, der durch äußere Gegenstände entspringt, ähnlich ist. So hören wir oft einen Knall, ohne daß ein äußerer Gegenstand ihn hervorbrachte; wir sehen einen Blitz, der doch blos in unserm Auge sich findet u. s. w.

ad §. 130.

Von dem Scheine, der aus dem innern Sinn entspringt. — Ist die Dauer des Zustandes, den wir durch unsern innern Sinn wahrnehmen sollen, zu kurz, so werden wir entweder gar keine, oder eine undeut-

undeutliche Vorstellung davon bekommen. Dies ist z. B. der Fall, wenn mehrere Zustände in uns schnell auf einander folgen; wenn wir z. B. plötzlich aus dem Zustande der Freude, in den Zustand des Erschreckens, dann in den Zustand der Angst, und endlich in den Zustand der Traurigkeit übergehen. Wir sagen dann, wir wissen selbst nicht, wie uns geschah, oder auch wohl, wir wissen nicht, wie uns zu Muthe war. —

Ferner kann auch der vorhergehende Zustand seinen Einfluß auf den folgenden äußern, der Zustand der Traurigkeit hat einen Einfluß auf einen großen Theil der folgenden Zustände, so wie dies auch beim Zustand der Freude der Fall ist. Man fühlt im Zustande des Enthusiasmus, der großen Freude, der Angst u. s. w. oft körperlichen Schmerz nicht.

Daß die Vollkommenheit der Aufmerksamkeit, so wohl bei dem äußern als dem innern Sinn, einen großen Einfluß auf die Vorstellungen derselben äußert, bedarf nach dem, was wir schon oben über Aufmerksamkeit gesagt haben, keiner weitern Auseinandersetzung. Bei den Vorstellungen des innern Sinns ist um so mehr angestrengte Aufmerksamkeit nöthig, weil die Zustände unsers Gemüths gewöhnlich durch Einwirkung äußerer Gegenstände in uns erzeugt werden, und also mit einer äußern Anschauung vergesellschaftet sind, wodurch die Aufmerksamkeit getheilt und zerstreut werden kann. Ferner

ner hindert der Zustand selbst, in dem wir uns befinden, unsere Aufmerksamkeit, indem er uns zur Beobachtung unserer Selbst unfähig macht, dies ist z. B. der Fall, wenn wir im Affekt sind.

§. 131. bedarf keiner Erläuterung.

ad §. 132.

Von dem Scheine, der durch die Einbildungskraft erzeugt wird. Die vorzüglichsten Arten, wie die Einbildungskraft uns zu Irrthümern verleitet, sind kürzlich folgende:

1) Die Einbildungskraft schiebt uns bei sinnlichen Wahrnehmungen Bilder unter, die wir wegen ihrer Lebhaftigkeit für sinnliche Wahrnehmungen halten und mit denselben verwechseln. So sieht der Verliebte, durch die Einbildungskraft verleitet, bei seiner Geliebten Vollkommenheiten, die nicht vorhanden sind, und umgekehrt, sieht er Mängel nicht, die doch offenbar sich finden. Das kommt daher, daß die Einbildungskraft ihm statt der sinnlichen Wahrnehmung ein von ihr hervorgebrachtes sehr lebhaftes Bild untergeschoben hat. Der größte Theil der Gespenstergeschichten, Entzückungen, Gesichter u. s. w. hat diesen Ursprung. Eine sinnliche Wahrnehmung veranlaßt die Einbildungskraft ihr Spiel zu treiben. Dies geht um so eher an, je unvollkommner

sie

(je dunkler, weniger lebhaft) die sinnliche Wahrnehmung ist, denn desto freieres Spiel hat die Einbildungskraft, und desto leichter wird es ihr eine Vorstellung (ein Bild) hervorzubringen, welche der sinnlichen Vorstellung an Lebhaftigkeit gleich kömmt, oder sie wohlgar darinn übertrifft. Daher erscheinen die Gespenster zur Nachtzeit, wo es der Einbildungskraft leicht wird, bei den unvollkommnen sinnlichen Wahrnehmungen ihre Bilder unterzuschieben. Sie nimmt von den Eindrücken, die wir im Schlaf erhalten, und die bei Erschlaffung unserer sinnlichen Organe sehr unvollkommen sein müssen, Gelegenheiten zu Träumen; so entspringen von einem Drucke am Halse, der aus einer äußern oder innern Ursach entspringt, die Träume von Guillotiniren, Erdrosseln u. s. w.

2) Die Einbildungskraft kann selbst auf unsere Empfindungen, sowohl des äußern als des innern Sinns, einen großen Einfluß haben, sie kann dieselben verdunkeln und lebhafter machen. Ist das Bild, was die Einbildungskraft mit einer Empfindung und der darauf beruhenden Anschauung vergesellschaftet, sehr lebhaft, so verdunkelt sie die beiden letztern, und dann entspringt Zerstreuung.

3) Wenn an den Anblick eines Gegenstandes unsere Einbildungskraft eine Vorstellung knüpft, die für uns äußerst wichtig ist, und die einen großen Einfluß auf unsere Existenz haben kann, so wird diese lebhafte Vor-

stel-

stellung unsere Aufmerksamkeit von dem angeschauten Gegenstande ab- und auf sich hinlenken. So sind die jungen Leute wegen der Lebhaftigkeit der Bilder ihrer Phantasie zerstreuter als die ältern, deren Phantasie weniger lebhafte Bilder erzeugt; die Dichter zerstreuter als diejenigen, die nicht eine so starke Einbildungskraft haben. — Umgekehrt aber kann auch die Phantasie den Sinneseindruck, die Empfindung und die damit verbundene Anschauung lebhafter machen, wenn das Bild, was sie damit verbindet, mit der gegebenen Anschauung im Kontraste steht. — So bekömmt die Anschauung einer zerstörten Stadt eine größere Lebhaftigkeit, wenn wir sie in ihrer Schönheit als sie noch stand, gesehen haben, und uns nun die Phantasie, bei dem Anblick ihrer Ruinen, die Anschauung ihres ehemaligen Glanzes ins Bewußtsein zurückruft. — Wir fühlen unser Unglück doppelt, wenn die Einbildungskraft uns lebhaft darstellt, wie glücklich wir sein könnten; oder wenn sie uns ein großes Glück erwarten ließ.

Die Einbildungskraft associirt nach in ihr liegenden Gesetzen Vorstellungen, deren Verbindung freilich nur subjektiv ist; dadurch kann sie aber zu Irrthümern Anlaß geben, einmal wenn sie uns Vorstellungen nicht mit denjenigen Vorstellungen verknüpfen läßt, die mit ihr in einer objektiven Verbindung stehen, sondern nach dem Gesetz der Association an einander reiht; und zweitens,

wenn

wenn sie ihre subjektive Verknüpfung für objektiv ausgiebt. — Wenn beim Anblick der Schönheit einer Verbrecherinn die Einbildungskraft den Richter zur Verknüpfung von einer Menge von Bildern verleitet, und ihn dadurch von der Betrachtung der objektiven Verbindung von Ursach und Wirkung, des Grades der Imputabilität u. s. w. ablenkt, so tritt der erste Fall ein; der zweite Fall findet statt, wenn der Visionär seine durch die Einbildungskraft associirten Vorstellungen für objektive Verbindung hält. Eben in diesen letzten Irrthum verfällt auch der Verliebte, der da meint, jedermann müsse in dem Umgange seines Mädchens sich so vergnügen als er, denn er vergißt, daß die Reihe von Vorstellungen, die sich in der Gesellschaft seines Mädchens bei ihm erzeugt, ein Produkt der Einbildungskraft ist, deren Association er nicht für allgemein gültig (objektiv) erklären kann.

Oft ist es zur Erkenntniß der Gegenstände nothwendig erforderlich, daß wir gehabte Vorstellungen ins Bewußtsein zurückrufen, ist nun unser Erinnerungsvermögen untreu, und bringt statt einer Vorstellung die andere hervor, so daß wir beide mit einander verwechseln, so kann dies zu Irrthümern Veranlaßung geben. Diese Art des Irrthums ist so gemein, daß ich es für überflüssig halte, Beispiele davon anzuführen. Ein gleiches gilt auch von dem Irrthum, in den wir verfallen,

wenn eine gehabte Vorstellung ganz aus dem Bewußtsein verschwunden ist. —

ad §. 133.

Von den Irrthümern, die aus dem Verstande entspringen.

Der Verstand geräth in Irrthümer:

1) Wenn er zu schnell seinem Triebe Begriffe zu bilden, zu urtheilen und zu schließen folgt. — Jede Kraft führt einen Trieb bei sich, ihre Funktionen zu verrichten; dieser Trieb findet sich also bei unserem obern Erkenntnißvermögen, dem Verstande, ebenfalls. Folgt nun der Verstand diesem Triebe, seine Funktionen zu verrichten, Begriffe zu bilden, zu urtheilen und zu schließen zu schnell; so kann er leicht in Gefahr gerathen, die Gesetze, die er bei seinen Funktionen befolgen soll, und von denen die Richtigkeit seines Gebrauchs abhängt, zu übertreten und so in Irrthum gerathen. Wer schnell im Urtheilen ist, ist sehr in Gefahr zu irren. Die Urtheilskraft hat dann nicht die erforderliche Zeit über das Mannigfaltige der Vorstellungen, was der Verstand in eine Einheit des Bewußtseins verbinden soll, gehörig zu reflektiren, und so kann es leicht geschehen, daß sie Vorstellungen für einerlei hält, die verschieden sind, und umgekehrt, Vorstellungen für verschieden hält, die einerlei sind;

ferner

ferner daß sie Vorstellungen für einstimmig hält, die einander widersprechen, und umgekehrt, daß sie Dinge für widersprechend hält, die doch einstimmig sind u. s. w. Man nennt ein solches Urtheil, was aus dem zu starken Triebe des Verstandes zu urtheilen fließt, und wo also die vorhergehende reifliche Ueberlegung fehlt, ein voreiliges, ein übereiltes, ein vorschnelles Urtheil. Dieser Fehler findet sich vorzüglich bei Kindern, bei Frauenzimmern und bei cholerischen und sanguinischen Personen, weil bei diesen in der Regel eine größere Lebhaftigkeit des Temperaments sich findet. Daß man ein solches voreiliges Urtheil mit einem vorläufigen und mit einem Vorurtheil nicht verwechseln muß, bedarf wohl kaum einer Erinnerung.

2) Der Verstand verbindet Mannigfaltiges in eine Einheit des Bewußtseins; fehlt es ihm also an gehöriger Kenntniß dieses Mannigfaltigen; ist ihm die Materie, der er die Form der Einheit des Bewußtseins ertheilen will, nicht hinreichend bekannt, so muß daraus natürlich Irrthum entspringen. Wer ohne die gehörige Kenntniß eines Gegenstandes über denselben urtheilt, oder wer unter einen richtigen Obersatz, aus Mangel an Kenntniß, einen falschen Untersatz subsumirt, verfällt in Irrthum. — So kann also Unwis-

 senheit

senheit eben sowohl als Uebereilung, Quelle von Irrthümern werden.

3) Der Verstand kann Quelle von Irrthümern werden, wenn er nicht selbst denkt, sondern auch, da wo er durch die Thätigkeit seines eigenen Verstandes erkennen könnte, der Autorität anderer folgt. Ein solcher Mensch, der nie selbst denkt, sondern nur immer Autoritäten folgt, heißt **unmündig**. So sind Kinder, die aus Mangel an Erkenntnißkraft den Autoritäten anderer folgen müssen, unmündig; so ist der größte Theil der Weiber die ganze Zeit ihres Lebens unmündig, weil sie nie selbst denken, sondern der Autorität anderer folgen; so bleibt der größte Theil des gemeinen Haufens immer unmündig und bedarf eines Führers. Diese Unmündigkeit rührt entweder aus Mangel an Erkenntnißkraft her, wo man also, durch die Natur gezwungen, der Leitung eines andern in Rücksicht des Verstandes bedarf, dann heißt sie unverschuldet; dies ist z. B. bei Kindern der Fall; oder sie entspringt aus der Freiheit des Willens, wo man aus Faulheit oder Mangel an Selbstvertrauen sich freiwillig der Leitung eines andern überläßt, ob man gleich die Kraft für sich selbst zu untersuchen und zu denken besitzt. Dies letztere ist **selbst verschuldete Unmündigkeit**, sie findet sich bei dem größten Theile des gemeinen Haufens. Der gemeine Haufe nimmt

eine

eine Menge Sätze der Religion, der Staatswissenschaft, der Klugheit u. s. w. auf Autorität des Herkommens oder einer Person an, ob er sie gleich untersuchen könnte, ja wenn es Sätze der Sittlichkeit und Religion betrifft, untersuchen sollte; entweder weil es ihm zu viel Mühe macht, diese Untersuchungen anzustellen, oder weil er zu wenig Selbstvertrauen hat, als daß er glauben könnte, er würde diese Untersuchungen zu Ende bringen, oder auch wohl, weil er fürchtet, er könnte bei seinen Untersuchungen ein Resultat fassen, was mit seinen Wünschen nicht übereinstimmt. — Wer weiß aber nicht, was diese Unmündigkeit, dieses Befolgen von Autoritäten für eine reiche Quelle von Irrthümern ist? So wie es Leute giebt, die aus Faulheit und Feigheit sich gern leiten laßen, so giebt es, und wird es immer Menschen geben, die danach streben, diese Unmündigen durch einen eisernen Scepter der Autorität zu führen, und diese Führung zu ihrem Vortheil zu benutzen. So wird der Mensch ein Spiel der Priester und Demagogen, und verliert das edelste Geschenk des Himmels, die Freiheit des Geistes. — Aberglauben aller Art ist die scheusliche Geburt dieser Unmündigkeit. Ein Mensch, der es sich zum Grundsatz gemacht hat, da wo es nur angeht selbst zu denken, ist aufgeklärt. Also nicht in der Erkenntniß der Wahrheit und in der

Abwesenheit des Irrthums besteht die Aufklärung, sondern in der freien Selbstthätigkeit der Erkenntnißkraft; wenn jemand auch wirklich im Besitz aller Wahrheiten wäre, hätte aber diese blos von andern überkommen und nähme sie auf Autorität für wahr an, so wäre er doch kein aufgeklärter Mensch, und ihm wäre dem intelligiblen Werthe nach der Mann vorzuziehen, der durch eignes Forschen die Wahrheit zu erhalten sucht, wenn dieser auch in Irrthümer gerathen wäre.

4) Der Verstand kann Quelle von Irrthümern werden, wenn er sich nicht an die Stelle jedes andern denkt. Dies ist das Geschäft der Urtheilskraft. — Wir lernen das Subjektive unserer Erkenntnisse nur dadurch vom Objektiven unterscheiden, daß wir uns in die Stelle anderer versetzen, und den Gegenstand nicht blos aus unserm eigenen, sondern auch aus ihrem Gesichtspunkt betrachten. Stellen wir also diese Untersuchungen nicht an, so laufen wir Gefahr, einseitige Urtheile zu fällen, und dadurch in Irrthum zu gerathen. Man nennt einen Menschen, der diese erweiterte Denkart nicht hat, einen bornirten Menschen. Wir finden Beispiele von Irrthum genug, die aus dieser Quelle fließen. Es wird im Staate ein Gesetz gegeben, viele Menschen tadeln dies Gesetz, und verschreien es als ungerecht, weil sie es blos aus dem Gesichtspunkte ihres Privatvortheils

be-

trachten, und sich zu dem allgemeinen Gesichtspunkt eines Staatsbürgers überhaupt nicht erheben können oder wollen. Dies ist gleichfalls sehr oft der Fall bei Beurtheilung politischer Begebenheiten. Eine Menge Menschen fällt über dieselben irrige Urtheile, weil sie die Begebenheiten entweder aus ihrem Privatgesichtspunkte oder aus dem Gesichtspunkte der Kaste, wozu sie gehören, höchstens eines Landes, aber nicht aus dem Gesichtspunkte eines Weltbürgers betrachten.

5) Endlich kann der Verstand in Irrthum verfallen, wenn er nicht mit sich selbst einstimmig denkt, nicht konsequent ist, dies ist das Geschäft der Vernunft, die zum eigentlichen Zweck hat, Einheit in unsere Erkenntnisse zu bringen. Alle Wahrheiten müssen zusammen stimmen, und wenn zwei Sätze einander widerstreiten, so können nicht beide wahr sein, ob sie gleich beide falsch sein können. Derjenige also, der seine Erkenntnisse isolirt stehen läßt, sie nicht unter einander vergleicht, und zu einer Einheit des Systems verbindet, beraubt sich eines Mittels zur Prüfung der Wahrheit seiner Erkenntnisse, und läuft also Gefahr zu irren. Hieraus ist oftmals die Erscheinung zu erklären, daß Menschen über gewisse Gegenstände sehr richtig urtheilen, da hingegen sie von andern Gegenständen sehr irrige Vorstellungen haben. Es hat

Philosophen gegeben, die über Gegenstände der Religion sehr irrige Urtheile fällten, ob sie gleich über andere Gegenstände äußerst richtig urtheilten, dies kömmt blos daher, weil sie ihre Erkenntnisse nicht in Verbindung bringen, oder weil sie den Gebrauch ihrer richtigen Prinzipien einschränken, und sie z. B. nicht auf Gegenstände der Religion ausdehnen wollen. Der große Newton hielt die Apocalypse für inspirirt und beschäftigte sich mit ihrer Auslegung.

ad §. 134.

Der Umstand, daß wir unsere Vorstellungen bezeichnen müssen, theils um sie desto leichter im Bewußtsein zu behalten, theils um sie andern mittheilen zu können, und daß also unsere Erkenntniß symbolisch ist, kann die Quelle mehrerer Irrthümer werden.

1) Es ist unmöglich, daß wir immer so bestimmte Zeichen wählen können, daß nur eine und keine andere Bedeutung statt finden kann. Ist dies aber, so kann die Bedeutung des Zeichens verwechselt werden. Daher entspringt der größte Theil unserer Misverständnisse, es liegt theils an der Unvollkommenheit der Sprache, theils an der Nachläßigkeit der Wahl der Worte (z. B. wenn man sagt: er hat eine schöne Hand und will dadurch ausdrücken,

drücken, er schreibt schön), theils am Mangel der Aufmerksamkeit bei Auslegung derselben.

2) Man kann leicht verführt werden, was dem Zeichen als Zeichen zukommt, dem Bezeichneten beizulegen. So hält man oft Dinge für einerlei, weil sie mit einem und demselben Worte bezeichnet werden, ob sie gleich verschieden sind, da das Wort mehrere Bedeutungen hat. So wird der Ausdruck Kalk in einer ganz verschiedenen Bedeutung gebraucht, wenn man von Metallkalk, und wenn man von Kalksteinen spricht. Eben so hält man oft Dinge für verschieden, die doch einerlei sind, blos deshalb, weil man sie mit verschiedenen Namen bezeichnet; dies ist z. B. der Fall bei der Benennung Morgenstern und Abendstern, die manche aus Mangel astronomischer Kenntnisse für zwei verschiedene Sterne halten, weil sie eine verschiedene Benennung führen, ob es gleich ein und derselbe Planet, die Venus, ist, die nach einem verschiedenen äußern Verhältniß einen verschiedenen Namen bekömmt, sie heißt nämlich Morgenstern, wenn sie vor der Sonne hergeht, und Abendstern, wenn sie ihr folgt. — So meinen einige, wenn sie nur Worte zusammensetzen können, so sei auch schon die Verbindung der dadurch bezeichneten Vorstellungen dargethan. So würde der Theologe irren, der die Möglichkeit

der Dreieinigkeit aus der bloßen Zusammensetzung des Worts Dreieinigkeit ableiten wollte, denn man kann vom Zeichen nicht auf das Bezeichnete schließen.

3) Wir können durch die Zeichen verleitet werden, die subjektive Verbindung, die wir mit denselben vorgenommen haben, für eine objektive Verbindung der bezeichneten Gegenstände selbst zu halten. So glaubt mancher Schwärmer, wenn er nur Worte zusammengesetzt habe, so werden die dadurch bezeichneten Gegenstände auch so sich zusammensetzen lassen. Beispiele zu dieser Bemerkung liefern die Schriften der Alchymisten, der Wunderthäter, der Schwärmer in Menge.

4) Wir können die Zeichen durch Mangelhaftigkeit des Gedächtnißes oder der Aufmerksamkeit, oder auch wohl der Kenntniß derselben verwechseln. So braucht der gemeine Mann oft die Worte ganz anders als er sie brauchen sollte (verwechselt z. B. Neugierde und Wißbegierde), und sagt daher oft, was er gar nicht sagen will; oder er legt den gehörten Worten einen ganz andern Sinn bei, so daß er dem andern sagen läßt, was dieser gar nicht gesagt hat.

5) Man kann leicht verführt werden, das Verstehen der Zeichen für ein Begreifen der Sache zu halten. Dies ist beim gemeinen Mann oft der Fall. Er

ver-

versteht die Worte: Gott ist der Schöpfer der Welt, und nun meint er, er hat den Satz begriffen, ob er gleich allen Menschen seiner Natur nach ewig unbegreiflich bleiben muß. Ja es tritt wohl noch ein anderes Uebel ein, man meint oft ein Wort zu verstehen, wenn uns dasselbe geläufig ist, weil wir es oft gehört haben, ob es gleich mehrmals äußerst schwer ist, mit diesem Worte den gehörigen Sinn zu verbinden. So haben wir von unserer Kindheit an eine Menge Worte brauchen hören, und sie selbst oft gebraucht, ohne daß es uns eingefallen wäre, ihre Bedeutung aufzusuchen, und zu erforschen, ob sie nicht leere Zeichen sind, ja es kömmt uns sonderbar vor, wenn man uns fragt, ob wir sie auch verstehen, da sich doch am Ende ausweiset, daß dies nicht der Fall ist; dahin gehören z. B. die Worte Schicksal, Zufall, Glück u. s. w.

Da nun diese im §. angegebenen Irrthümer darauf beruhen, daß unsere Erkenntniß symbolisch ist, so kann man auch den hieraus entspringenden Schein den **symbolischen** nennen.

Anmerkung.

Ich habe den Ausdruck **symbolisch** hier noch in der alten logischen Bedeutung gebraucht, obgleich dieser

Gebrauch nicht ganz richtig ist, wie Kant dies in seiner Kritik der Urtheilskraft gezeigt hat.

ad §. 135.

Das Gemüth des Menschen ist als eine Einheit zu betrachten, die besonderen Vermögen, die demselben beigelegt werden, sind eigentlich nichts anders als Relationen des Gemüths zu den verschiedenen Erscheinungen, welche wir uns innerlich an demselben bewußt werden; es ist ein und dasselbe Gemüth, was da erkennt, was da fühlt und was da begehrt, und wir legen diesem Gemüth nur, in so fern es die Funktionen des Erkennens verrichtet, ein Erkenntnißvermögen, in so fern es fühlt, ein Gefühlvermögen, und in so fern es begehrt, ein Begehrungsvermögen bei. Hieraus läßt sich zum voraus vermuthen, was durch die Erfahrung deutlich dargethan wird, daß die verschiedenen Vermögen der Menschen auf einander Einfluß haben können. Wer weiß nicht, welchen Einfluß unser Erkenntnißvermögen auf unser Gefühl der Lust und auf unsern Willen hat? Wenn man einen reizenden Gegenstand zum Behuf der Erkenntniß durch Vergrößerungsgläser betrachtet, oder ihn gar dem anatomischen Messer unterwirft, verliert er seinen Reiz. So hat unser Erkenntnißvermögen einen großen Einfluß auf unsern Willen, wenn es uns die Gefahr, die wir bei einer Handlung laufen, darstellt. — Aber dies gilt nun

auch

auch umgekehrt, unser Gefühl der Lust und Unlust und unser Begehrungsvermögen haben einen entschiedenen Einfluß auf unser Erkenntnißvermögen, und können also dasselbe zum Irrthum verleiten. Auf welche Weise dies geschehen kann, wollen wir in den folgenden §§ auseinandersetzen.

ad §. 136.

Zuerst also von dem Einfluß des Gefühls der Lust und Unlust auf unser Erkenntnißvermögen, und wie uns dasselbe zu Irrthümern verleiten kann.

1) Wenn eine Vorstellung ein Gefühl von Lust in uns hervorbringt, so entspringt daraus zugleich das Bestreben, diese Vorstellung im Bewußtsein zu erhalten; und umgekehrt, wenn eine Vorstellung ein Gefühl von Unlust in uns erzeugt, so streben wir, diese Vorstellung aus dem Bewußtsein los zu werden. Darum verweilt der Held bei Erzählung von Schlachten und Siegen, der Verliebte bei der Vorstellung seiner Geliebten, der Habsüchtige bei der Vorstellung Geld zu gewinnen; darum strebt ein jeder, unangenehme Geschäfte so schnell als möglich abzumachen. Wir suchen unangenehme Vorstellungen los zu werden, die sich wider unsern Willen uns aufdrängen. — Es ist aber

in

in die Augen fallend, daß dies Streben, gewisse Vorstellungen länger im Bewußtsein zu behalten, und andere wiederum so schnell als möglich aus dem Bewußtsein los zu werden zu Irrthümern veranlaßen kann, indem wir auf gewisse Vorstellungen alsdann nicht die gehörige Aufmerksamkeit verwenden, oder durch die Richtung der Aufmerksamkeit auf eine Vorstellung die andern Vorstellungen verdunkeln. Wenn uns das Andenken an einen Mann Unlust macht, so laufen wir Gefahr, das, was man uns von ihm erzählt, nicht gehörig deutlich zu fassen, weil wir froh sind, wenn wir nichts von ihm zu hören brauchen, aber daher kann es auch kommen, daß wir ein irriges Urtheil darüber fällen; so wie umgekehrt, wenn der Verliebte, bei Erzählung einer Begebenheit, nur mit Lust bei dem Theile derselben verweilt, an dem seine Liebe Nahrung findet, so wird durch diese vorzügliche Aufmerksamkeit auf den einen Theil der Erzählung, das übrige derselben in den Schatten gestellt, und dadurch kann der Verstand leicht zu einem irrigen Urtheil verleitet werden.

2) Das Gefühl der Lust und Unlust hat einen Einfluß auf die Einbildungskraft. Wir verweilen gern bei einer Vorstellung, die uns Vergnügen macht, dies giebt der Einbildungskraft Gelegenheit und verschafft ihr Zeit, verwandte Vorstellungen mit der vorhande-

nen

nen Vorstellung zu verknüpfen, durch dieses Spiel der Einbildungskraft aber können die vorhandenen Vorstellungen verdunkelt, und der Mensch in den Zustand der Zerstreuung versetzt werden. Ein Verliebter liest in einem ernsten Buche. Bis dahin ist er dem Verfasser gehörig gefolgt, nun aber stößt er auf eine Vorstellung, die auf seine Liebe irgend eine Beziehung hat, er verweilt bei derselben, und die Einbildungskraft fängt ihr Spiel an, sie mahlt ihm genossene und künftige Freuden, und vergessen ist Buch und Verfasser, seine Augen sehen mechanisch nach den Buchstaben, aber er liest nicht mehr, sein Gemüth ist abwesend und er schwärmt in andern Regionen. Je lebhafter die Einbildungskraft ist, desto leichter findet sich diese Zerstreuung, wie dies bei Kindern und Weibern der Fall ist. Daher hört an oft von beiden, während eines Gesprächs, oder einer Erzählung, oder des Unterrichts, so ganz außer dem Wege liegende Fragen, wo man beim ersten Anblick gar nicht sieht, wie sie darauf gekommen sind. Bei einer Vorstellung die Unlust erweckt, entsteht dieselbe Erscheinung, entweder aus dem Streben, diese Vorstellung los zu werden, oder weil die Vorstellung durch das verknüpfte Gefühl von Unlust einen so hohen Grad des Bewußtseins erhält, daß die Einbildungskraft dadurch gereizt wird, mit ihr verwandte

Vorstel-

Vorstellungen zu verknüpfen. So wird ein auf eine ungerechte Weise gekränkter Mann durch jede verwandte Vorstellung an das ihm angethane Unrecht erinnert werden, dies wird seine Einbildungskraft ins Spiel setzen, und er wird uns die Geschichte des erlittenen Unrechts erzählen.

3) Die Affekten hindern uns an den richtigen Gebrauch unserer Erkenntnißkräfte. Affekten sind nichts als Gefühle, die aber so stark geworden sind, daß sie den freien Gebrauch unserer Vernunft hemmen. So entspringt Zorn aus dem Gefühl des Unwillens. Aus dieser Erklärung des Affekts fällt nun schon in die Augen, daß er zu Irrthümern verleiten könne; daher wir auch im gemeinen Leben es als Klugheitsregel nennen, daß man selbst bei einem rechtlichen, aufrichtigen Manne, wenn er im Affekt spricht, Behutsamkeit in Rücksicht dessen, was er sagte, beobachten müsse, weil zu fürchten stehe, er habe, durch Affekt verleitet, etwas übertrieben. Wer weiß nicht, daß der Zorn uns die Gegenstände ganz anders sehen macht, als sie wirklich sind, so daß wir, wenn der Affekt ausgebraust hat, und wir uns im Zustande der Ruhe befinden, nicht begreifen können, wie eine solche Täuschung für uns möglich war. Der Affekt verblendet uns, er leitet unsere Aufmerksamkeit nur auf einen Gegenstand hin, und verdunkelt dadurch das

Bewußt-

Bewußtsein aller andern Vorstellungen; durch diese einzige, in ein blendendes Licht gestellte Vorstellung, aber wird unsere Einbildungskraft in Thätigkeit gesetzt, und diese erzeugt Vorstellungen, deren Klarheit und Lebhaftigkeit uns verführt, sie für wirklich zu halten. Daher läßt uns der Affekt sehen, was nicht ist, und macht uns blind gegen das, was ist.

4) Wenn ein Gegenstand in uns ein Gefühl der Lust erweckt, so kann dies in uns ein Interesse an dem Gegenstande hervorbringen, d. h. wir können ein Wohlgefallen mit der Vorstellung der Existenz desselben verknüpfen. Dies ist beim Angenehmen, was den Sinnen in der Empfindung gefällt, und beim Guten, was vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt, der Fall. Wenn mir der Anblick eines reizenden (nicht schönen) Mädchens Vergnügen macht, so interessirt mich die Existenz desselben, eben dies ist der Fall, wenn ich es nützlich (relativ gut) für mich halte, englisch zu verstehen, oder wenn ich es für sittlich gut (absolut gut) erkenne, mein Wort zu halten. — Steigt nun das Wohlgefallen an der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes bis zum Affekt, so wird unsere Einbildungskraft durch die Lebhaftigkeit unserer Vorstellungen der Herrschaft der Vernunft sich entreißen, wir werden den Gegenstand phantastisch lieben. Beruht die Liebe zu dem Gegenstande

auf einer Idee der Vernunft, und reißt uns unsere Einbildungskraft hin, weil wir die Sache für gut halten, daß wir meinen, eine Idee der Vernunft realisiren zu können, so werden wir **Enthusiasten.** **Enthusiasmus** ist also Phantasterei fürs Gute. So giebt es Enthusiasten für die Freiheit, für die strengste Gerechtigkeit, für die Vervollkommnung des ganzen Menschengeschlechts u. s. w. So liebenswürdig diese Enthusiasten nun auch sind, so viel Gutes sie auch sehr oft hervorgebracht haben, indem sie in sich und in andere die schlafenden Kräfte weckten, und den Muth der Menschen belebten, unübersteiglich scheinende Hindernisse zu besiegen, so ist doch auch auf der andern Seite nicht zu leugnen, daß sie durch ihren Enthusiasmus fortgerissen, manches thaten, was von der kalten Vernunft nicht gebilligt werden kann, und daß die Lebhaftigkeit der Einbildungskraft, verbunden mit der Stärke ihres Gefühls, sie Dinge anders sehen ließ, als sie wirklich waren, und daß sie so in Irrthümer verfielen. Die Geschichte unserer Tage liefert Beläge genung zu diesem Satze, und jeder, der nur eine etwas lebhafte Einbildungskraft hat, wird aus seiner eigenen Geschichte Beispiele genung zu dieser Bemerkung hernehmen können.

5) Das Gefühl der Lust, was die Vorstellung eines Gegenstandes in uns erweckt, kann von verschiede-

ner

ner Art sein. Angenehm nennen wir einen Gegenstand, der den Sinnen in der Empfindung gefällt. So sagen wir: die Rose riecht angenehm, die himmelblaue Farbe ist angenehm, die Flöte hat einen angenehmen Ton, der Capwein schmeckt angenehm, das Gefühl der Frühlingswärme ist angenehm, der Zustand der Ruhe nach angestrengter Thätigkeit ist angenehm u. s. w. — Schön ist das, was ohne alles Interesse gefällt. Es entspringt das Wohlgefallen am Schönen aus der wechselseitigen Belebung der Einbildungskraft und des Verstandes, und ist von dem Sinnenreitze, der beim Angenehmen sich findet, sehr verschieden. — Es ist etwas ganz anders, wenn ich sage, das Mädchen ist schön, und wenn ich sage, sie ist angenehm (reizend). Das Gefühl des Erhabenen ist ein gemischtes Gefühl von Lust und Unlust, in welchem aber die Lust überwiegend ist, und das aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft, die auf die Größe der Vernunft führt, entspringt. — Das Wohlgefallen am Guten beruht auf einem Vernunftbegriff, wodurch wir etwas als übereinstimmend mit einem gegebenen (zufälligen) Zweck (als nützlich), oder als übereinstimmend mit einem durch die Vernunft selbst gegebenen nothwendigen Zweck (als sittlich gut) erkennen. Alle diese genannten Gefühle der Lust, deren weitere Auseinan-

dersetzung meine Leser hier nicht fordern werden, weil sie ganz außer unserm Zwecke liegt, sind specifisch von einander unterschieden, und können daher ohne Irrthum nicht mit einander verwechselt werden, welches doch, wie die Erfahrung lehrt, sehr häufig geschieht. Daher der oftmalige Streit über das, was gefällt; über Gegenstände der schönen Kunst u. s. w. Am meisten findet sich dieser Streit bei den Werken der schönen Kunst, wo es darauf ankömmt, alles Interesse, der Sinne sowohl, als der Vernunft, von der Beurtheilung des Wohlgefallens an der Vorstellung des Gegenstandes abzusondern.

6) Die Uebereinstimmung unserer Erkenntniß mit den Gesetzen unseres Erkenntnißvermögens erzeugt ein Gefühl, was wir das **Wahrheitsgefühl**, oder auch das **Gefühl der Ueberzeugung** *) nennen. Dies Gefühl kann da sein, ohne daß wir uns der Gesetze des Erkenntnißvermögens, mit denen die Vorstellungen übereinstimmen, abgesondert bewußt wären, wie dies bei dem gemeinen Manne der Fall ist. Nun

*) Die letztere Benennung ist der erstern vorzuziehen; denn da das Gefühl allezeit etwas subjektives ist, die Wahrheit aber objektiv genannt werden muß, so wird das Gefühl sich nicht auf die Wahrheit der Erkenntniß, sondern auf das Fürwahrhalten derselben beziehen.

Nun kann es sich fügen, daß wir aus Mangel an Kenntniß der verschiedenen Gefühle ein anderes Gefühl mit dem Wahrheitsgefühl verwechseln. Eine Vorstellung reizt uns wegen ihrer Neuheit und Ungewöhnlichkeit, oder wir haben ein Interesse zu wünschen, die Sache möchte so sein, als man sie uns vorstellt, oder als wir sie im Augenblick sehen, oder die Darstellung ist leicht faßlich und wir bemerken, daß sich durch den gegebenen Satz eine Menge sonst schwieriger Probleme sich leicht lösen laßen, dann können wir verführt werden, dies auf diese Weise entstandene Gefühl für das Gefühl der Wahrheit und Ueberzeugung zu halten; und oft, wenn der gemeine Mann sagt, mir sagt mein Gefühl, daß die Sache so sein muß, sollte er sagen: ich habe den Wunsch, die Sache möchte so sein. So hält sich mancher Katholik von der Fürbitte der Heiligen überzeugt, weil er wünscht, auf diese Weise seiner Sünden ledig und los zu werden.

7) Manche Untersuchungen, um hinter die Wahrheit zu kommen, erfordern Anstrengungen, vorzüglich wenn uns durch Erziehung, Unterricht und auf tausend andere Arten ein Chaos verworrener und unrichtiger Vorstellungen beigebracht sind, die wir erst fortschaffen müssen, um an die Stelle derselben die Erkenntniß der Wahrheit zu setzen. Da kann nun das

Gefühl der Unlust an anstrengender Arbeit die Menschen abhalten, diese Untersuchungen vorzunehmen, und so eine Quelle des bleibenden und auch des vermehrten Irrthums werden. Dies ist der Fall bei den meisten Menschen in Rücksicht der Religionserkenntnisse. Sie können nicht leugnen, daß die Untersuchung dieser Erkenntnisse für jeden denkenden und rechtschaffenen Mann Pflicht ist, aber sie scheuen sich einen Theil dieses morschen Gebäudes ihrer religiösen Ueberzeugungen, was grösstentheils aus Aberglauben und Vorurtheilen aller Art zusammengesetzt ist, und in dem hin und wieder einige wahre und halbwahre Sätze sich finden, zu rütteln, weil sie mit Recht fürchten, das ganze Gebäude möchte zusammenstürzen, und sie die Mühe scheuen, den Schutt wegzuführen, um ein Gebäude der Wahrheit an die Stelle desselben erbauen zu können. Daher laßen sie es ruhig stehen, bessern es nach ihrer Art, so gut sie können, hie und da aus, und übertünchen es mit allerlei Farben, um die Mangelhaftigkeit desselben vor sich und andern zu verbergen. So beharren sie nicht nur in ihren alten Irrthümern, sondern sie überreden sich selbst zu neuen, um die alten zu erhalten.

8) Die Vernunft fordert Schätzung für den Mann, der durch angestrengte Thätigkeit sich Kenntnisse erwarb.

ward. Mangel an Erkenntnisse die man mit Recht fordern könnte (Unwissenheit), vorzüglich wenn sie selbst verschuldet ist, mindert also diese Achtung, und es bringt oft ein Gefühl von Unlust hervor, seine Unwissenheit gestehen zu müssen. Man vergißt aber, daß es noch mehr die Achtung anderer vermindern muß, wenn wir unsere Unwissenheit nicht aufheben, so bald wir es können (nichts lernen wollen, ist eine weit größere Schande, als nichts gelernt haben), und daß überhaupt kein Gefühl uns abhalten muß, das Feld unserer Erkenntnisse zu erweitern. Dieses nicht gestehen wollen seiner Unwissenheit, was aus einer falschen Schaam entspringt, kann uns nun oftmals hindern, unsere Erkenntnisse zu vermehren, uns aus Irrthümern zu reißen, und uns selbst zu neuen Irrthümern verleiten. — Eben dies ist der Fall, wenn man sich schämt einzugestehen, daß man sich geirrt habe; ein Gefühl der Schaam, das aus einem thörichten Stolze entspringt, und welches uns oft verleitet uns selbst ein Blendwerk vorzumachen, und uns selbst einen Satz als wahr einzureden, von dessen Unrichtigkeit wir sonst uns gar leicht überzeugen könnten. Dies ereignet sich sehr oft bei den Streitigkeiten, die vor den Augen des Publikums geführt werden; ehe jemand eingesteht, er habe sich geirrt, sucht er vielmehr tausend Scheingründe hervor, um seine Be-

hauptung zu rechtfertigen, und überredet sich am Ende selbst, er habe Recht.

9) Man muß bei seinen Untersuchungen nie fragen: wohin wird das führen? werde ich auch nicht auf ein Resultat stoßen, was meiner Ruhe nachtheilig ist? Die Wahrheit allein muß uns bei unsern Untersuchungen am Herzen liegen, und wir müssen sie nie aus den Augen verlieren, was auch immer das Resultat unsers Forschens sein mag. Fragen wir erst ängstlich, was werden wir finden? wünschen wir, daß ein gewisser Satz der Lohn unserer Bemühungen sein möchte, so ist sehr zu fürchten, daß unsere Wünsche und unsere Gefühle einen Einfluß auf unsere Untersuchungen haben, und unsern Verstand, ganz unmerklich für uns, von dem Wege der Wahrheit ab, jenem Ziele zuführen, was wir wünschen. Daher kann die Furcht, bei unsern Untersuchungen für uns unangenehme Resultate zu finden uns abhalten, diese Untersuchungen selbst anzustellen, oder wenn wir sie doch unternehmen, uns irre führen. — Wie viel moralische, politische und religiöse Irrthümer entspringen aus dieser Quelle, oder verdanken ihr doch wenigstens ihre Fortdauer!

ad §. 137.

ad §. 137.

Von dem Einfluß des Begehrungsvermögens auf unser Erkenntnißvermögen, und wie uns dasselbe zu Irrthümern verleiten kann.

Wir haben schon oben §. 135. dargethan, daß da alle unsere Vermögen des Gemüths in genauer Verbindung stehen, sie nothwendig einen Einfluß auf einander äußern müssen. §. 136. haben wir von dem Einfluß des Gefühls, der Lust und Unlust auf das Erkenntnißvermögen, und wie aus demselben Irrthümer entspringen können, geredet, jetzt wollen wir eben diesen Einfluß des Begehrungsvermögens auf unsere Erkenntnisse, und wie derselbe Quelle von Irrthümern werden könne, betrachten.

1) Einen Gegenstand, den wir begehren, halten wir für wahrscheinlich, der Wunsch hat einen Einfluß auf unsere subjektive Ueberzeugung. Daher irren wir so oft in unsern Entwürfen und Projekten, weil uns der Wunsch, daß etwas so und nicht anders sein oder geschehen möchte, uns überredet, es könne auch nicht anders geschehen, es müsse so kommen. Beispiele dazu liefern uns die jungen Leute, die voller Hoffnungen und Wünsche, sich Plane für ihr künftiges Leben entwerfen, in welchen ihrer Meinung nach nichts unwahrscheinliches

sich findet. — Wenn politische Neuigkeiten verbreitet werden, so wird man finden, daß man gewöhnlich diejenigen Nachrichten, die zu Gunsten der Parthei sind, auf deren Seite man getreten, für deren Wohl man sich interessirt, weit eher glaubt, und alles hervorsucht, um sie glaubwürdig zu machen, als wenn entgegengesetzte Nachrichten sich verbreiten. — Giebt es nicht Leute, die sich fest überreden, sie werden in der Lotterie gewinnen, ob gleich kein anderer Grund vorhanden ist, als weil sie es wünschen? — Der Grund des Irrthums liegt wohl darinn, daß unser Wunsch die Gründe für die gewünschte Sache in ein so helles Licht stellt, daß alle Gründe dagegen in den Schatten gestellt werden, und daß also beim Abwägen der Gründe dafür und dawider, die erstern eine größere intensive Quantität haben, folglich ihre Schaale sinken muß. Natürlich wird bei demjenigen, der diesen Wunsch nicht hat, sich oft die entgegengesetzte Erscheinung finden.

2) Es hängt die Wahrheit und Richtigkeit unserer Erkenntnisse gar sehr von der Richtung unserer Aufmerksamkeit ab. Ist die Aufmerksamkeit ausschließlich auf einen Gegenstand gerichtet, so werden dadurch andere zugleich vorhandene Vorstellungen ver-

dunkelt,

dunkelt, und wenn die Deutlichkeit der letztern zur Wahrheit der Erkenntniß erforderlich ist, so müssen wir in Irrthum verfallen. Nun aber leitet unser Begehrungsvermögen unsere Aufmerksamkeit oft ausschließlich auf den Gegenstand unserer Neigungen, und kann uns also auf die eben gedachte Art zum Irrthum verführen. Wenn das Streben eines Finanzministers nur darauf hinausgeht, die Einkünfte seines Fürsten zu vermehren, so kann es leicht geschehen, daß er seine neuen Projekte zur Vermehrung der Abgaben der Unterthanen für richtig und vortreflich hält, da sie es doch nicht sind, weil seine ganze Aufmerksamkeit auf die Vermehrung der Einkünfte des Fürsten gerichtet ist, und also alle anderweitigen Vorstellungen vom Drucke der Unterthanen, von Unterdrückung des Handels und der Gewerbe u. s. w., die bei der Beurtheilung der Güte seiner Projekte offenbar in Anschlag gebracht werden müssen, durch jene Vorstellung verdunkelt werden.

3) Eben dies gilt auch von dem Verweilen mit unserer Aufmerksamkeit bei Gegenständen, die mit unsern Neigungen übereinstimmen, und von dem schnellen Vorübergehen bei andern. Ganz natürlich müssen wir eine deutlichere und vollkommnere Vorstellung von den Gegenständen erhalten, auf die wir länger und anhaltender unsere Aufmerksamkeit richten, als von

von denen, die wir nur flüchtig betrachten. Gehört nun zur richtigen Erkenntniß die vollkommene Vorstellung beider Gegenstände, so werden wir leicht in Irrthum verfallen. — Wenn jemand ein Urtheil über die Kenntnisse eines andern fällen soll, und er hat eine pedantische Vorliebe für das Wissen einer Menge lateinischer Vokabeln, so wird er bei der Prüfung der Kenntnisse des gegebenen Subjekts nur auf diesen Umstand seine Aufmerksamkeit richten, und wenn er das, was er sucht, findet, die Erkenntnisse des Menschen für gut und gründlich erklären, ob es sich gleich finden kann, daß dieser weiter nichts als Vokabeln weiß. Wenn eine Militärperson, aus Neigung zum Soldatendienst einen Staat für vollkommen organisirt und für vortreflich verwaltet hält, indem die stehenden Heere in gutem Zustande sich finden, und auf alles andere weiter keine Rücksicht nimmt, so wird er aus demselben Grunde in Irrthum verfallen.

4) Was der Affekt unter den Gefühlen ist, ist die Leidenschaft unter den Neigungen; und sie hindert so wie der Affekt den freien Gebrauch unserer Vernunft, und kann uns daher, wie die Erfahrung lehrt, zu vielen und grosen Irrthümern verführen. Die Leidenschaft hindert uns den Gegenstand von allen Seiten zu betrachten, sie hindert uns Gründe und Gegengründe ge-

gehörig abzuwägen, und verleitet uns zu Urtheilen, über deren Entstehung wir uns nachher wundern, wenn wir uns nicht mehr im Zustande der Leidenschaft befinden. Der Verliebte findet, so lange seine Leidenschaft dauert, Handlungen, Maximen, Gewohnheiten u. s. w. seiner Geliebten vortreflich, die ihm, wenn die Leidenschaft verraucht ist, in einem ganz andern Lichte erscheinen. Das Urtheil einer Mutter, die ihren ungerathenen Sohn leidenschaftlich liebt, über die Thorheiten und Verbrechen desselben, ist ganz anders, als das Urtheil der unbefangenen Zuschauer, die sich nicht in diesem Zustande der Leidenschaft befinden.

5) Eben so wie Gefühle durch ihren Einfluß auf die Phantasie uns zu Phantasten und Enthusiasten machen können, eben so kann dies durch unsere Begierden geschehen. Wir können, durch Ehrgeiz angetrieben, enthusiastische Verehrer eines Mannes oder einer Sache werden. Wie Phantasterei und Enthusiasmus zu Irrthümern führen können, ist §. 136., beim Einfluß des Gefühls der Lust und Unlust auf unser Erkenntnißvermögen, gezeigt worden, ich kann dies also hier übergehen.

6) Wir verwechseln sehr oft in unsern Urtheilen das, was da sein sollte, mit dem, was da ist; und dies ist, wie sich leicht einsehen läßt, die Quelle großer

Irr-

Irrthümer. Wenn man über die Güte oder Rechtmäßigkeit der Regierungsformen streitet, so wird man sich nie verständigen, wenn der eine die Regierungsformen unter einander nach ihren Idealen (wie sie sein sollten) vergleicht, und der andere aus der Erfahrung aufstellt, wie sie bisher waren und noch sind. Diese Verwechselung wird ebenfalls zu Irrthümern im Felde der sittlichen Beurtheilung Anlaß geben.

7) Wir verwechseln das Moralischgute mit dem Nützlichen. Beide, sowohl das Sittlichgute als das Nützliche, werden durch die Vernunft nach einem Begriffe erkannt, nur daß das Sittlichgute nach einem in der praktischen Vernunft gegründeten Gesetze bestimmt wird, und also auf Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit Anspruch macht, an sich gut (absolut gut) ist, da hingegen das Nützliche nach einem der Vernunft anders woher gegebenen Zweck beurtheilt werden muß, zu etwas gut (relativ gut) ist. Die Erfahrung lehrt, daß beide Begriffe leider nur zu oft mit einander verwechselt werden, welches leicht möglich ist, da beide aus dem Begehrungsvermögen entspringen, das Absolutgute aus dem obern, das Relativgute aus dem untern Begehrungsvermögen, und beide durch Vernunft erkannt werden müssen. Sehr oft erklären wir eine Handlung für gut, von der wir blos sagen sollten, sie sei entweder uns oder andern

nütz-

nützlich. Daß Alexander Persien eroberte, mochte ihm nützlich scheinen, aber gut war es nicht, denn es widersprach einer sittlichen Forderung der Vernunft; es mag nützlich sein, einen dem Throne gefährlichen Mann mit Gift heimlich aus dem Wege zu räumen, aber es ist nicht gut.

8) Unser Hang zur Trägheit und Bequemlichkeit hindert uns die zur Erforschung der Wahrheit nöthige Thätigkeit anzuwenden. — Der Mensch ist von Natur träge, er sehnt sich stets nach Ruhe, ja er übernimmt alle Arbeit nur in der Absicht, um sich wieder auszuruhen zu können, und wenn er sich aus dem Zustande der Ruhe freiwillig zur Arbeit begiebt, so geschieht es nur deshalb, weil er die Ruhe nicht mehr schmeckt, sondern erst wieder von neuem arbeiten muß, um sie zu genießen. Dies beweisen die Reisebeschreibungen, die uns mit dem Zustand der unkultivirten Naturmenschen bekannt machen. Der Mensch muß aus diesem Zustande der Faulheit, in dem er von Natur sich befindet, herausgerissen werden, und dies thun die Bedürfnisse; aber er hat stets einen Hang zur Ruhe zurück zu kehren und seine Arbeiten beendigt zu sehen. Dieser natürliche Hang wird also auch seine Wirkung auf ihn in Rücksicht seiner Erkenntnisse äußern, und es wird oft geschehen, daß er Gegenstände nicht richtig erkennt und in Irrthum verfällt, weil er aus

Träg-

Trägheit seine Untersuchungen zu früh abschloß. So giebt es Leute, die sich weigern Einwürfe gegen ihr System zu hören, weil es ihnen Mühe machen würde, darüber nachzudenken. So macht der gemeine Mann aus Faulheit wo er nur kann allgemeine Regeln, denn nun braucht er nicht erst lange bei jedem einzelnen Falle Untersuchungen anzustellen, sondern er subsumirt blos unter die allgemeine Regel. Daher manche verderbliche Irrthümer, die wir in den Maximen des Volks antreffen, dahin gehören: Alle Juden sind Schelme; hüte dich vor den, den Gott gezeichnet hat; alles, was gedruckt ist, ist wahr u. s. w. Diese allgemeinen Regeln kommen der Trägheit sehr zu Hülfe, denn so braucht man z. B., wenn uns ein unbekannter Jude aufstößt, über dessen Ehrlichkeit wir ein Urtheil fällen sollen, nicht erst lange Untersuchungen anzustellen, sondern die allgemeine Regel: Alle Juden sind Schelme, überhebt uns dieser Mühe, indem sie jeden Juden ohne Untersuchung für einen Schelm erklärt.

9) Unsere Eigenliebe verleitet uns mit unsern Kenntnissen glänzen zu wollen, und bringt uns einen Hang zur Vielwisserei bei; dieser Hang nun macht, daß wir nicht gründlich genug die Sache zu erkennen streben, weil wir alle Zeit anwenden, um nur die Masse

un-

unserer Erkenntnisse zu vermehren; dies aber führt unmittelbar bei sich, daß wir oft verleitet werden, übereilte Urtheile zu fällen und so in Irrthum gerathen. Aus diesem Hange zur Vielwisserei ist auch die Erscheinung zu erklären, daß oft große Gelehrte und tiefdenkende Männer, die in einem Theile der Wissenschaften und Erkenntnisse sich Ruhm erworben haben, außer ihrer Hauptwissenschaft noch eine andere Lieblingswissenschaft nebenbei treiben, die oft mit ihrer Hauptwissenschaft in gar keiner, oder doch nur in einer sehr geringen Verbindung steht; und daß diese Männer weit eifersüchtiger darauf sind, in diesem Nebenstudio zu glänzen, und weit weniger Widerspruch gegen ihr Urtheil in demselben als bei ihrem Hauptstudio ertragen können. Die Geschichte der Gelehrten liefert Beispiele der Art in Menge, ich will hier statt vieler nur ein einziges, das bekannt genug ist, anführen. Semmler war unstreitig einer der ersten Theologen, niemand wird ihm diesen Ruhm absprechen. Er hatte aber außer der Theologie sich nebenher auf Chemie gelegt, und obgleich seine Erkenntnisse in derselben sehr mangelhaft waren, so war er doch eitel genug, sich für einen großen Kenner dieser Wissenschaft zu halten. Das Luftgold des Baron Hirschen, dessen Erfindung er für ungezweifelt gewiß hielt, deckte seine mangelhaften Kenntnisse auf, und

doch war es beinah unmöglich, ihn von seinen irrigen Behauptungen abzubringen. —

Um für gelehrt gehalten zu werden wagt mancher junge Mann ein übereiltes Urtheil, irrt, blos weil er glaubt, sein Urtheil zurück zu halten, würde seinem gelehrten Rufe schaden.

10) Um sich von der Wahrheit seiner Erkenntnisse zu überzeugen, muß man sie mit den Erkenntnissen anderer vergleichen. Dies setzt aber voraus, daß wir die Möglichkeit zu irren zugestehen. Wer sich überredet, er sei gewiß sich nicht geirrt zu haben, wird sich bei seinen Untersuchungen beruhigen, ohne die Einstimmung anderer zu Rathe zu ziehen. Zu dieser Ueberredung trägt die Eigenliebe viel bei, indem sie die Prüfung unserer Erkenntnisse durch die Vergleichung mit den Erkenntnissen anderer entweder für unnütz erklärt, weil sich unmöglich bei unsern Erkenntnissen und bei der von uns angewandten Sorgfalt Irrthümer in unsere Erkenntnisse hätten einschleichen können, oder indem sie es als erniedrigend und für unsere Ehre nachtheilig darstellt, daß wir diese Vergleichung anstellen. — Diese Eigenliebe ist der Grund, daß viele Menschen keine Einwürfe anhören können, sondern sich verächtlich und unwillig wegwenden, wenn man ihnen dergleichen vorträgt. Diese Eigenliebe erzeugt die Diktatoren der Gelehrtenrepublik, die sich selbst

für

für unfehlbar, und ihren richterlichen Ausspruch für den Ausspruch des höchsten Tribunals halten, von dem nun nicht weiter appellirt werden kann. Aber die Diktatur ist wohl nirgends mehr am unrechten Orte als in der Gelehrtenrepublik, und die sein wollenden Diktatoren sind oft am weitesten von der Wahrheit entfernt, wenigstens haben sie den Irrthum, daß sie unfehlbar sind, wo sie sich freilich wohl hüten werden, denselben öffentlich zu bekennen, der aber aus der Art ihrer Urtheile, und aus ihrem anmaaßenden, absprechenden Tone nur zu sehr durchschimmert.

11) Die Sucht, sich einen Namen zu machen, treibt zu paradoxen Behauptungen. Wir nennen eine Behauptung paradox, wenn sie von dem, was gewöhnlich gelehrt worden, abweicht. So war die Behauptung des Copernikus, daß die Erde sich um die Sonne, und nicht die Sonne sich um die Erde drehe, paradox, weil man bis dahin das letztere angenommen hatte; so war die Meinung des Lavoisier paradox, daß beim Verbrennen der Körper, der verbrennende Körper, statt etwas in die Luft abzusetzen, vielmehr von derselben einen Theil in sich aufnehme. Die paradoxen Behauptungen erregen Aufmerksamkeit, und wenn sie gegründet sind, zeigen sie einen Selbstdenker und einen nicht gemeinen Kopf an, der nicht andern nachbetet, sondern selbst prüft und erfindet.

Nun treibt die Eitelkeit die Menschen an, für etwas mehr als gemeine Köpfe gehalten zu werden, sie wollen Originalität besitzen, als Erfinder im Reiche der Wissenschaften glänzen, und die Aufwerksamkeit auf sich ziehen, daher haben sie nichts angelegentlicheres, als stets grade das Gegentheil von dem zu behaupten, was andere vernünftige Leute für wahr halten. Daß diese Paradoxensucht zu Irrthümern verleiten könne, halte ich für unnütz weiter auseinander zu setzen.

ad §. 138.

Unser Gemüth ist auf eine so innige (wenn gleich für uns völlig unbekannte) Weise mit unserm Körper verbunden, daß beide wechselseitig Einfluß auf einander haben; es ist also gewiß auch nicht zu leugnen, daß unser Körper Einfluß auf die Funktionen unsers Erkenntnißvermögens, und da sie auf Wahrheit abzwecken auf die Wahrheit und Richtigkeit unserer Erkenntnisse haben werde. So giebt es Menschen, die gleich nach Tische, im Zustande der Verdauung, unfähig sind, ihren Verstand stark anzustrengen, und die, wenn sie es doch thun müssen, mangelhafte Produkte liefern; so sind wir gewöhnlich des Morgens, wenn unser Körper durch den Schlaf gestärkt ist, und wir noch alle Kräfte zusammen haben, zum Nachdenken am meisten aufgelegt; die Treue

und

und Güte des Gedächtnisses hängt unstreitig von der Beschaffenheit des Körpers ab, so daß es selbst körperliche Mittel giebt, dasselbe zu stärken, nun aber hat das Gedächtniß wiederum einen grossen Einfluß auf unsere Erkenntnisse, wie oben gezeigt worden. — Ein gleiches gilt von der Einbildungskraft, die offenbar von der Beschaffenheit des Körpers abhängig ist, indem z. B. der schnellere oder langsamere Umlauf des Bluts auf die Schnelligkeit oder Langsamkeit ihrer Funktionen Einfluß hat; wie sehr aber die Einbildungskraft auf die Richtigkeit unserer Erkenntnisse einwirken kann, ist oben gezeigt worden.

ad §. 139 und 140.

Bis jetzt haben wir die allgemeinen Gründe aufgesucht, die den Menschen zum Irrthum verleiten können, und die bei allen Menschen angetroffen werden, nunmehro bleiben uns noch die besondern Gründe, welche Schein erregen, und die bei verschiedenen Menschen verschieden angetroffen werden, abzuhandeln übrig.*) Dahin gehören

 1) die

*) Ein groser Theil der §. 139 und 140 abgehandelten Gegenstände gehört eigentlich in die Psychologie und Anthropologie. Ich habe sie aber doch deshalb mitgenommen, weil ich nicht bei allen meinen Lesern eine genaue Kenntniß dieser Wissenschaften voraussetzen konnte; übrigens

1) die besondern Schwächen und Krankheiten der Verstandeskräfte, die theils dauernd, theils vorübergehend sind. Dazu rechnet man:

Einfalt. Wir nennen jemand einfältig, der weder selbst denken, noch von andern unterrichtet werden kann, dem es also nicht blos an Originalität, sondern selbst an Fassungsvermögen fehlt. Das wenigste, was man besitzen muß, um sich Erkenntnisse zu erwerben, ist das Vermögen zu verstehen und zu faßen, was der andere uns vorträgt. — Freilich kann es zuweilen der Fall sein, daß wir einen Vortrag nicht verstehen, weil derselbe überhaupt nicht faßlich ist, dann ist die Schuld auf Seiten des Lehrers, aber es giebt leider auch Menschen, die die gemeinsten Dinge, auf die faßlichste Art vorgetragen, doch nicht verstehen. Bei einem einfältigen Menschen liegt der Fehler im Verstande in engerer Bedeutung, es fehlt ihm die Kraft das ihn gelehrte Mannigfaltige zu einer Einheit der Erkenntniß durch Begriffe zu verbinden. Man könnte auch einen Menschen, der leicht faßt, was ihn gelehrt wird, gelehrig nennen, so wie man

habe ich aus der eben angegebenen Ursach meinen Vortrag mehr zusammen gedrängt. Weitere Auseinandersetzungen muß man in den Lehrbüchern der Psychologie und Anthropologie suchen.

man denjenigen, der entweder gar nicht, oder doch sehr schwer faßt, was man ihm vorträgt, ungelehrig nennen könnte, allein man braucht gewöhnlich diese beiden Ausdrücke zugleich in Beziehung auf den Willen, und nennt denjenigen gelehrig, der sich Mühe giebt, etwas zu lernen, und dabei leicht faßt; ungelehrig denjenigen, der schwer faßt und sich auch keine Mühe giebt, etwas zu lernen. Denjenigen, der blos strebt etwas zu lernen, ohne zu bestimmen, ob er Fähigkeit dazu hat, nennt man wißbegierig. Daß der Einfältige sehr oft in Gefahr ist, in Irrthum zu fallen, bedarf wohl keiner Erinnerung.

Dummheit. Dumm ist derjenige, dem es an Urtheilskraft fehlt. Die Urtheilskraft ist das Vermögen, das Besondere dem Allgemeinen unterzuordnen, das Allgemeine auf das Besondere anzuwenden. Alle Anwendung unserer Erkenntniß erfordert Urtheilskraft. Der Dumme wird daher von seinen allgemeinen Regeln, die er erlernt hat, entweder gar keinen oder einen falschen Gebrauch machen. Diese Urtheilskraft aber ist eine Naturgabe, die zwar geübt, aber nicht gelehrt werden kann; denn dem Dummen Regeln geben, kann ihm nichts helfen, weil ihm eben die Fähigkeit fehlt, von Regeln Gebrauch zu machen; daher nennen

wir Deutschen auch diese Naturgabe **Mutterw** um anzuzeigen, daß diese Fähigkeit nicht erwor wird, sondern angeboren ist, so daß man sie zu durch Uebung bilden, aber nicht geben kann. Es ist leicht einzusehen, daß dieser Mangel an su sumirender Urtheilskraft (Dummheit) die Que vieler Irrthümer werden kann.

Seichtheit, Oberflächigkeit. Einen Menschen, dem es an Vernunft fehlt, der also nicht im Stande ist, die Wahrheit aus Gründen zu erkennen, nennen wir **seicht** oder **oberflächig**. Dies ist ein Fehler, der vorzüglich unter den Franzosen sich findet, und der leider durch die neuere Erziehung, und durch unser Bestreben den Lernenden alles ja recht leicht zu machen, und sich zu begnügen, wenn sie nur die Sache ungefähr wissen, auch in Deutschland einzureißen anfängt. Auch das kann eine Quelle vieler Irrthümer werden.

Stumpfheit. Wir legen einem Menschen **Stumpfheit** bei, wenn seine Sinne für feinere Eindrücke nicht empfänglich, sondern immer auf eine starke Weise erschüttert werden müssen. Jemandes Gehör ist stumpf, wenn er feine Nüancen der Töne nicht unterscheiden kann, sein Gesicht ist stumpf, wenn er die Gegenstände des Sehens nicht

mehr

mehr deutlich unterscheidet. Ein Bauer hat ein stumpferes Gefühl in den Fingerspitzen als ein Frauenzimmer, die keine schwere Arbeit gethan hat. Da die Erkenntniß der Gegenstände von den sinnlichen Eindrücken abhängt, die sie auf uns machen, so ist leicht einzusehen, daß die Stumpfheit der Sinne uns zu falschen Urtheilen und Irrthümern verleiten kann.

Gedankenlosigkeit. Wir nennen denjenigen **gedankenlos**, dessen Gedächtniß schwach und untreu ist, und dem also die gehabten Vorstellungen leicht aus dem Gedächtniß schwinden. Eine Krankheit des Gemüths, die entweder im Körper oder im Gemüth ursprünglich gegründet ist, oder die durch entstandene körperliche Uebel oder Gemüthsstörung oder durch Schwäche und Alter hervorgebracht wird. Wir haben schon oben bei dem Einfluß des Gedächtnisses auf unser Erkenntnißvermögen gezeigt, daß die Mängel des Gedächtnisses zu Irrthümern Veranlaßung geben können.

Unsinn (amentia) ist diejenige Krankheit des Gemüths, wo mit den Wahrnehmungen des Sinnes sich so viele und lebhafte Bilder der Einbildungskraft verbinden, daß es dem Verstande unmöglich wird, die Anschauungen gegenwärtiger Ge-

Gegenstände von den Bildern der Einbildungskraft zu unterscheiden, sie zu ordnen und zur Einheit der Erkenntniß zu verknüpfen.

Wahnsinn (dementia). Im Wahnsinn verknüpft zwar der Verstand das Mannigfaltige der Vorstellungen zur Einheit des Bewußtseins, die Begriffe aber nach welchen diese Verknüpfung geschieht entspringen aus der Einbildungskraft. Der Wahnsinn findet z. B. bei Personen statt, bei denen sich Vorstellungen fixirt haben, als daß sie Könige sind, oder daß man ihnen nach dem Leben trachtet u. s. w. Hieran gränzt

Phantasterei. Ein Phantast ist derjenige, der seine Einbildungen für mögliche Erfahrungen hält; der Grund dieses Irrthums liegt in der Lebhaftigkeit der Bilder der Einbildungskraft, wodurch der Verstand gehindert wird, seine Funktionen zu verrichten, und die Richtigkeit der Annahme zu prüfen. —

Enthusiasmus. Ein Enthusiast ist ein Phantast für die Ideen des Guten. Wir haben schon oben davon gesprochen.

Wahnwitz (insania) gestörte Urtheilskraft; in diesem Zustand erschafft die Einbildungskraft Analogieen, welche der Verstand fälschlich für allgemeine

meiste Begriffe nimmt, wodurch sodann die ungleichsten Dinge für gleich gehalten werden.

Aberwitz (vesania), wo die Vernunft nach Prinzipien die ihr selbst widerstreiten, verfährt.

Schwärmerei. Die Schwärmerei ist der Zustand, worinn dunkle Vorstellungen in der Seele herrschen; wo man also Einbildungen, wenn sie sehr lebhaft sind, mit Erkenntnissen verwechselt und diese als Prinzipien aufstellt. Hält man ein Bild der Phantasie für einen gegenwärtigen Gegenstand so heißt dies eine Vision, ein Gesicht, und wer solche Visionen häufig hat, heißt ein Visionär.

Blödsinnig. Blödsinn ist derjenige, dessen Seelenvermögen einen sehr geringen Grad von Kraft haben, woraus der phlegmatische Indifferentismus entspringt, wo man an nichts wissenswürdiges ein Interesse nimmt. —

Mehrere solcher Krankheiten des Gemüths übergehe ich, und verweise auf meinen Abriß der Erfahrungsseelenlehre zum Gebrauch für den Unterricht.

2) Hat die besondere Lage, worinn jeder sich findet, unstreitig einen grossen Einfluß auf seine Erkenntnisse, und kann auf mancherlei Weise Quelle von Irrthümern werden. Das Alter des Subjekts hat auf die Maximen desselben einen Einfluß; die Jugend liebt das Neue und Ungewöhnliche, und

geht

geht rasch von einem Gegenstande zum andern über, sieht mehr auf die Aehnlichkeiten der Dinge als auf ihre Verschiedenheiten, und ist geneigt überall allgemeine Regeln zu machen. Im höhern Alter hingegen hat man eine Neigung bei dem einmal Erkannten zu bleiben, und ist schwer dahin zu bringen, einmal gefaßte Meinungen abzulegen, man verweilt zu sehr bei einzelnen Dingen, und hält sich bei Kleinigkeiten auf, wodurch man oft außer Stande gesetzt wird, das Allgemeine zu übersehen; man ist geneigt pedantisch Unterschiede aufzusuchen, und verliert dabei die Uebereinstimmungen der Dinge aus dem Gesichte. In den ganz frühen Jahren muß man sich aus Mangel an Einsicht, der Führung anderer überlaßen, und folgt Autoritäten. — Eben so hat das Temperament des Menschen Einfluß auf die Anwendung seiner Erkenntnißkräfte, und kann Irrthum veranlaßen. Bei dem Sanguinischen ist Witz das hervorstechende Seelenvermögen, er findet leicht Aehnlichkeiten und übersieht Verschiedenheiten, er hat einen Hang schnell zu urtheilen, seine Aufmerksamkeit ist flüchtig und nicht ausdauernd, und seine Erkenntnisse sind oberflächlich und nicht tief. Der Phlegmatische hat Hang zum Indifferentismus, aus Mangel an Thätigkeit dringt er nicht

tief

tief ein, nur auffallende Sachen reizen ihn. Der Melancholische ist zum Grübeln geneigt, in Gefahr ein Schwärmer zu werden, und seine Einbildungen für wirkliche Dinge zu halten. Der Cholerische ergreift mit Interesse die Untersuchung der Gegenstände, ist aber zu sehr das Spiel seiner Affekten.

Daß die Erziehung einen grossen Einfluß auf unsere Irrthümer habe, ist wohl nicht zu leugnen. Vorurtheile früh in unsere Seele gelegt, verwachsen gleichsam mit derselben, und wenn wir es gleich in der Zukunft dahin bringen, daß wir diese Vorurtheile als falsch erkennen, so hält es doch äuserst schwer, und ist beinah unmöglich, daß wir den Einfluß derselben auf unser ganzes Erkenntnißsystem sollten aufheben können, da dieselben oft als dunkle Vorstellungen, deren wir uns nicht unmittelbar bewußt sind, wirken. Ferner hängt von unserer Erziehung die Uebung unserer Seelenkräfte ab, wodurch wir eine Fertigkeit, dieselben zu gebrauchen, erlangen, und oft ist es nicht möglich, das Versäumte hierinn nachzuholen, wie z. B. bei dem Gedächtniß. Was ich so eben von der Erziehung gesagt habe, gilt, wie man leicht einsieht, um so mehr vom Unterricht. Der Schüler muß anfänglich manches auf Autorität annehmen, weil es ihm an Kraft oder an Erkenntnissen fehlt es zu prüfen, und so können eine Menge falscher Sätze demselben eingeprägt und geläufig werden.

geht rasch von einem Gegenstande zum andern über, sieht mehr auf die Aehnlichkeiten der Dinge als auf ihre Verschiedenheiten, und ist geneigt überall allgemeine Regeln zu machen. Im höhern Alter hingegen hat man eine Neigung bei dem einmal Erkannten zu bleiben, und ist schwer dahin zu bringen, einmal gefaßte Meinungen abzulegen, man verweilt zu sehr bei einzelnen Dingen, und hält sich bei Kleinigkeiten auf, wodurch man oft außer Stande gesetzt wird, das Allgemeine zu übersehen; man ist geneigt pedantisch Unterschiede aufzusuchen, und verliert dabei die Uebereinstimmungen der Dinge aus dem Gesichte. In den ganz frühen Jahren muß man sich aus Mangel an Einsicht, der Führung anderer überlaßen, und folgt Autoritäten. — Eben so hat das Temperament des Menschen Einfluß auf die Anwendung seiner Erkenntnißkräfte, und kann Irrthum veranlaßen. Bei dem Sanguinischen ist Witz das hervorstechende Seelenvermögen, er findet leicht Aehnlichkeiten und übersieht Verschiedenheiten, er hat einen Hang schnell zu urtheilen, seine Aufmerksamkeit ist flüchtig und nicht ausdauernd, und seine Erkenntnisse sind oberflächlich und nicht tief. Der Phlegmatische hat Hang zum Indifferentismus, aus Mangel an Thätigkeit dringt er nicht

tief

tief ein, nur auffallende Sachen reizen ihn. Der Melancholische ist zum Grübeln geneigt, in Gefahr ein Schwärmer zu werden, und seine Einbildungen für wirkliche Dinge zu halten. Der Cholerische ergreift mit Interesse die Untersuchung der Gegenstände, ist aber zu sehr das Spiel seiner Affekten.

Daß die Erziehung einen grossen Einfluß auf unsere Irrthümer habe, ist wohl nicht zu leugnen. Vorurtheile früh in unsere Seele gelegt, verwachsen gleichsam mit derselben, und wenn wir es gleich in der Zukunft dahin bringen, daß wir diese Vorurtheile als falsch erkennen, so hält es doch äuserst schwer, und ist beinah unmöglich, daß wir den Einfluß derselben auf unser ganzes Erkenntnißsystem sollten aufheben können, da dieselben oft als dunkle Vorstellungen, deren wir uns nicht unmittelbar bewußt sind, wirken. Ferner hängt von unserer Erziehung die Uebung unserer Seelenkräfte ab, wodurch wir eine Fertigkeit, dieselben zu gebrauchen, erlangen, und oft ist es nicht möglich, das Versäumte hierinn nachzuholen, wie z. B. bei dem Gedächtniß. Was ich so eben von der Erziehung gesagt habe, gilt, wie man leicht einsieht, um so mehr vom Unterricht. Der Schüler muß anfänglich manches auf Autorität annehmen, weil es ihm an Kraft oder an Erkenntnissen fehlt es zu prüfen, und so können eine Menge falscher Sätze demselben eingeprägt und geläufig werden.

werden. Der Unterricht kann uns verführen, Zeichen für bezeichnete Dinge zu halten. Dies gilt vorzüglich von den Dogmen der Religionspartheien, welche den Kindern von der zartesten Jugend an aufgezwungen werden. Die Ueberhäufung mit Erkenntnissen, wo der Lehrer nur bemüht ist, in den Kopf seines Schülers so viel als möglich hineinzupfropfen, ohne sich darum zu bekümmern, ob der Schüler denn auch alles gehörig gefaßt, verstanden und sich zu eigen gemacht habe, ein Fehler, der in so vielen öffentlichen Schulen herrscht, erregt Hang zur Vielwisserei und erzeugt seichte Köpfe die von allem Etwas und Nichts gründlich wissen. Es würde überflüssig sein, wenn ich mich bei dem Einflusse des Unterrichts auf unsere Erkenntniß weitläufig aufhalten wollte, da jeder denselben von selbst leicht einsehen kann.

Daß die Neigungen des Menschen einen Einfluß auf seine Erkenntniß haben, ist oben gezeigt; ein gleiches gilt von seinen Gewöhnheiten, die durch Uebung erlangte Fertigkeiten sind.

Jeder Stand hat einen Einfluß auf unsere Neigungen, er hat seine eigenen Vorurtheile, und giebt also auch Veranlaßung zu ihm eigenthümlichen Irrthümern. So wird z. B. der Lehrer auf Schulen gar leicht ein logischer Egoist, und meint, weil keiner seiner Schüler

ler gegen seine vorgetragenen Meinungen etwas einwenden kann, so sei dies überhaupt nicht möglich; er wird daher sehr leicht empfindlich, wenn man ihm widerspricht, und setzt sich selbst außer Stand, seine Erkenntnisse durch Vergleichung mit den Erkenntnissen anderer zu berichtigen; — oder er hält auch wohl von der Wichtigkeit der Wissenschaften, die sein Hauptstudium ausmachen, überzeugt, diese für das einzig wissenswerthe, und setzt alles andere dagegen in Schatten; dies war ehedem und ist auch wohl noch zuweilen der Fall bei den Philologen. Was von den Ständen gesagt ist, gilt auch von den Nationen und Regierungsformen. Das Klima hat Einfluß auf unser Temperament, und so mittelbar auf unsere Erkenntniß.

§. 141. bedarf keiner Erläuterung.

ad §. 142.

Hierbei muß die weitere Auseinandersetzung von §. 114 und 115. mit einander verglichen werden.

Der formale oder logische Schein entspringt, wenn man auf die Gesetze des Denkens, bei der Anwendung derselben, nicht die gehörige Aufmerksamkeit wendet; um ihn zu heben muß man die Gesetze des Denkens abgesondert (in abstracto) durch die Logik kennen lernen, und gegebene Erkenntnisse darnach prüfen. Der Schein

verschwin-

verschwindet unmittelbar, sobald er aufgedeckt ist. Was die Trugschlüsse betrifft, so wird man den Schein derselben leicht heben, wenn man sie in die schulgerechte Form bringt.

Wir haben übrigens in der weitern Auseinandersetzung von §. 115., bei Darstellung der wichtigsten Trugschlüsse den Schein derselben zugleich aufgedeckt.

ad §. 143.

Dieser §. ist leicht verständlich, wenn man damit die weitere Auseinandersetzung von §. 121 bis §. 127. incl. verbindet.

ad §. 144.

Zu der Art des empirischen Scheins, der da bleibt, wenn er gleich aufgedeckt ist, gehört, daß der Mond uns beim Auf- und Untergehen größer erscheint, als wenn er mitten am Himmel ist; daß wir eine im Kreise herum gedrehte feurige Kohle als einen feurigen Kreis sehen u. s. w., dies ist Illusion der Sinne. Man bedient sich derselben z. B. bei der Mahlerei.

Wenn wir in der Ferne einen viereckigen Thurm für rund halten, so verschwindet der Schein, wenn wir näher kommen, dies ist Betrug der Sinne.

ad §. 145.

Von den Mitteln gegen die Irrthümer, die aus dem Schein, den der äußere Sinn erregt, entspringen können.

a) Wenn unsere Sinnesorgane sich nicht in dem gehörigen Zustande befinden, so können sie zu Irrthümern Veranlaßung geben, indem wir Beschaffenheiten der Vorstellungen, die von der subjektiven Beschaffenheit äußerer Sinneswerkzeuge herrühren, fälschlich für objektiv halten. Wir müssen also zuvörderst untersuchen, ob unsere Sinneswerkzeuge in dem gehörigen Zustande sind, und dies ist nur dadurch möglich, daß wir unsere sinnlichen Vorstellungen mit den sinnlichen Vorstellungen anderer vergleichen; bringt ein und dasselbe Objekt in mir eine andere sinnliche Wahrnehmung hervor, als in andern Menschen, so ist zu vermuthen, daß der Grund in der widernatürlichen Beschaffenheit meines Organs sich findet. Der Gelbsüchtige kann daran erkennen, daß das Organ seines Gesichts im kranken Zustande ist, weil alle andere den Schnee für weiß erklären, den er gelb sieht. Bei wem nun diese Sinneswerkzeuge sich nicht in dem gehörigen Zustande finden, der muß auf die Heilung derselben bedacht sein, wie der Gelbsüchtige, der Taube, derjenige, der keinen Geruch oder

Geschmack hat u. s. w., oder er muß ihnen durch künstliche Mittel zu Hülfe kommen, den Augen durch Gläser, dem Ohr durch Hörröhre. Kann aber beides nicht geschehen, so muß er, um nicht in Irrthum zu verfallen, sich hüten, aus seinen sinnlichen Wahrnehmungen objektive Urtheile zu machen. Der Gelbsüchtige kann freilich, so lange die Säfte seines Auges gelb gefärbt sind, es nicht ändern, daß er den Schnee gelb sieht, und darin ist auch kein Irrthum, sobald er nur sagt, der Schnee scheint mir gelb, und nicht den Schnee für gelb erklärt; denn im ersten Falle spricht er blos von seiner subjektiven Wahrnehmung, gegen die sich von andern nichts einwenden läßt, im zweiten Fall aber verfällt er dadurch in Irrthum, daß er seine subjektive Wahrnehmung für allgemein gültig, für objektiv erklärt.

ad §. 146.

b) Es kann Schein entspringen, wenn der zu betrachtende Gegenstand sich nicht in einer dem Sinne angemessenen Lage befindet. Wir sehen undeutlich, wenn der Gegenstand uns zu fern oder zu nahe ist, man wird also durch Versuche herausbringen müssen, in welcher Entfernung man den Gegenstand bei einer bestimmten Größe desselben am deutlichsten wahrnimmt, und darnach die Lage bestimmen, in welche

man

man sich zu einem gegebenen Gegenstande zu versetzen hat, um ihn deutlich zu sehen. Wir hören in einer zu großen Entfernung gar nicht, und wenn der Schall stark ist, so betäubt er uns in einer zu großen Nähe. Wir müssen also auch hier durch Erfahrung die gehörige Entfernung aufzufinden suchen. Eine zu große Erhebung des Gegenstandes über unser Auge, und eine zu tiefe Erniedrigung unter demselben, hindert das deutliche Sehen desselben, und bringt eine optische Täuschung hervor, wir müssen also auch in dieser Rücksicht darauf sehen, daß der durch das Gesicht wahrzunehmende Gegenstand sich in der gehörigen Lage befinde. Ein gleiches gilt auch von den übrigen Sinnen. Wir hören und riechen nicht gegen den Wind, wir schmecken einen Gegenstand nicht, wenn wir ihn zu schnell hinabschlingen. Wir müssen ferner bei der sinnlichen Wahrnehmung auf den Einfluß äußerer Dinge sehen, die oftmals unsere sinnliche Wahrnehmung sehr ändern, dahin gehört beim Sehen die Beschaffenheit des Lichts, und beim Hören die Beschaffenheit der Luft. Die Farben verändern sich sehr beim Schein der Wachskerzen, weil diese ein gelbliches Licht verbreiten. Die blaue Farbe erscheint beim Licht der Wachskerzen grün, entfernte Gegenstände (Berge, Wälder u. s. w.) erscheinen bläulich, von der bläulichen Farbe der Luft u. s. w.

Das Echo ist der von festen Körpern zurückgeworfene Schall, und kömmt mit den von Spiegeln zurückgeworfenen Lichtstralen überein.

c) Um nun sicher zu sein, daß nicht subjektive Umstände, oder die Lage eines Gegenstandes, auf die sinnliche Wahrnehmung desselben einen Einfluß gehabt haben, müssen wir den Gegenstand zu mehreren Zeiten, aus mehreren Standpunkten, und wo möglich durch mehrere Sinne untersuchen, findet sich alsdann Uebereinstimmung der sinnlichen Wahrnehmung, so ist ein Grund vorhanden, sie für objektiv zu erklären. Man muß den Thurm, der uns in der Entfernung rund erscheint, auch in der Nähe betrachten, und wo möglich ihn durchs Tasten untersuchen. Man kann dies zu verschiedenen Zeiten thun, und findet er sich bei allen diesen Untersuchungen rund, so kann man ihn für rund erklären. Wir müssen, was uns beim Schein des Wachslichtes grün erschien, auch beim Tageslicht betrachten; und wenn es auch dann als grün erscheint, so ist es für grün zu erklären u. s. w.

d) Da zu einer jeden deutlichen Wahrnehmung ein bestimmter Grad des Bewußtseins gehört, der durch angewandte Aufmerksamkeit erlangt wird, so werden wir bei unseren sinnlichen Wahrnehmungen zu verhindern suchen müssen, daß unsere Aufmerksamkeit

nicht

nicht zerstreut werde, sondern dieselbe fest auf den wahrzunehmenden Gegenstand richten; ist unsere Aufmerksamkeit zerstreut, so müssen wir uns sammeln.

e) Wir haben schon oben §. 129. angemerkt, daß durch die Kürze der Zeit, in welcher wir die Wahrnehmung im Bewußtsein haben, Schein und Irrthum entspringen kann, und es ist dahero nöthig, daß wir auf unsere Wahrnehmungen die nöthige Zeit verwenden, nicht zu flüchtig über den Gegenstand forteilen, oder wenn es uns unmöglich sein sollte, bei der Betrachtung des Gegenstandes die gehörige Zeit zu verweilen, uns hüten ein objektives Urtheil zu fällen. So bringt der Taschenspieler durch die Schnelligkeit seiner Bewegungen Schein hervor, und da es uns unmöglich ist, hier die gehörige Zeit anzuwenden, so müssen wir uns bescheiden, kein objektives Urtheil zu fällen.

f) Alle Wahrheiten müssen zusammenstimmend sein, wenn dahero eine sinnliche Wahrnehmung einer erkannten Wahrheit widerspricht, so ist dieselbe unrichtig und es ist Schein vorhanden. Wir glauben zu sehen, daß der Taschenspieler ein Tuch zerschneidet, und dasselbe von neuem hervorbringt, da dies aber den Erfahrungsgesetzen widerstreitet, so sehen wir ein, daß Irrthum vorhanden ist. Wir sehen in der Entfernung einen Menschen, der die Höhe eines

Thurms hat, da wir aber aus der Erfahrung wissen, daß kein Mensch diese Größe hat, so erklären wir diese Wahrnehmung für einen sinnlichen Schein. Durch die Prüfung nach diesem Satze unterscheiden wir unsere Träume von unsern wirklichen Erfahrungen. Oft sind die erstern so lebhaft, daß wir sie in Rücksicht des Grades des Bewußtseins nicht von den wirklichen Wahrnehmungen unterscheiden können, aber daß sie unserer wirklichen Erfahrung und andern ausgemachten Wahrheiten widerstreiten, zeigt uns deutlich, daß sie blos Spiel der Einbildungskraft gewesen sind. Mag mir auch noch so lebhaft träumen, daß ich als Anführer eines Heers große Siege erfochten habe, der Umstand, daß ich mich beim Erwachen in demselben Bette befinde, in welches ich mich den vorhergehenden Abend legte, zeigt mir deutlich, daß ich nur geträumt habe. Hierbei ist freilich zu bemerken, daß wir gewiß sein müssen, der Satz, nach dem wir unsere Prüfung anstellen, sei von Wahrheit. Wenn jemand die Wahrnehmung eines Luftschiffers in der Luft für eine Täuschung erklären wollte, weil er es den Gesetzen der Natur für widersprechend hält, daß jemand in der Luft schwimme, so würde er eben dadurch in einen Irrthum verfallen.

g) Endlich müssen wir wohl unterscheiden, was zur sinnlichen Wahrnehmung selbst gehört, und was ein

Schluß aus derselben ist. So glaubt man, wenn man zwei Finger über einander legt, und zwischen ihnen eine Erbse bewegt, daß man zwei Erbsen wahrnehme, da dies doch eigentlich ein falscher Schluß ist, indem wir zum Obersatze das falsche Urtheil machen, wenn die zwei äußeren Seiten zweier neben einander liegender Finger berührt werden, und die dazwischen liegenden Theile keinen Eindruck bekommen, so sind zwei Körper vorhanden. Wenn ich von zwei Gegenständen, einen mit schwächerem Lichte als den andern, und obgleich beide gleiche Größe zu haben scheinen, den einen kleiner als den andern sehe, so schließe ich, daß der eine weiter von mir entfernt sei, als der andere; und wenn ich nachher finde, daß beide Gegenstände auf einer Leinwand gemahlt sind, so beruht mein Irrthum auf einem falschen Schluß. Alle künstlichen Täuschungen der Sinne beruhen darauf, daß wir den sinnlichen Gegenstand, welchen der andere wahrnimmt, so einrichten, daß er dadurch zu einem falschen Schlusse verleitet werde. In diesen Schlüssen ist gewöhnlich der Obersatz falsch, weil er nicht bestimmt genug ist; um also die Täuschung durch falsche Schlüsse zu vermeiden, müssen wir untersuchen, was bei unsern sinnlichen Erkenntnissen auf Wahrnehmung beruht, und was wir durch Schlüsse hinzugefügt haben, und bei diesen Schlüs-

sen nun müssen wir eine genaue Prüfung der Obersätze vornehmen.

h) Was endlich den organischen Schein betrifft, wie z. B. das Leuchten im Auge, das Brausen in den Ohren u. s. w., so wird er durch die Vergleichung unserer Wahrnehmungen mit den Wahrnehmungen anderer gar leicht entdeckt. Wenn niemand außer uns es blitzen sah, wenn niemand außer uns es summen hört, so ist zu vermuthen, daß organischer Schein obwalte.

ad §. 147.

Von den Mitteln gegen den Irrthum, den der Schein, der aus dem innern Sinn entspringt, erregen kann.

Man vergleiche hierbei die weitere Auseinandersetzung von §. 130.

Es ist bei den Anschauungen des innern Sinns, wie §. 130. gezeigt worden, eine äußerst schwierige Sache, ganz genaue Vorstellungen von denselben zu bekommen, weil die Zustände unsers Gemüths größtentheils von äußern Gegenständen herrühren, die also auch unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, wodurch Zerstreuung entstehen kann. Der Tod meines Vaters hat mich in den Zustand der Traurigkeit versetzt, beide sind

als

als Ursach und Wirkung mit einander verbunden, und daher ist es leicht möglich, daß bei der Wahrnehmung meines Zustandes zugleich die Ursach ins Bewußtsein gebracht wird, wodurch er entstanden, wo nun meine Einbildungskraft Gelegenheit bekömmt, verwandte Vorstellungen anzuknüpfen, und so meine Aufmerksamkeit zu zerstreuen. Es ist daher bei der Beobachtung seiner Selbst durch den innern Sinn, die angestrengteste Aufmerksamkeit nöthig, wobei man völlig von allen äußern Gegenständen abstrahiren muß. Es findet sich aber hierbei noch ein anderer Umstand, wenn nämlich unser Gemüth in Ruhe ist, so sind wir zwar sehr zum Beobachten aufgelegt, und zur willkührlichen Richtung unserer Aufmerksamkeit fähig, aber es giebt in uns nichts zu beobachten; sind wir hingegen im Zustande der Leidenschaft oder des Affekts, oder ist auch nur unser Gemüth nicht in Ruhe, so ist zwar nun Gelegenheit zur Beobachtung für unsern innern Sinn vorhanden, aber es fehlt uns an Fähigkeit diese Beobachtung anzustellen, entweder weil der Zustand des Affekts oder der Leidenschaft die willkührliche Richtung unserer Aufmerksamkeit hindert, oder weil der Zustand selbst und die Ursach desselben uns zu sehr beschäftigt, als daß wir uns selbst ruhig beobachten könnten. Denn wenn der Zustand der ruhigen Beobachtung eintritt, so ist der vorhergehende unruhige Zustand des Gemüths schon vorüber; wer im

heftigen Zorn ist, wird sich gewiß nicht beobachten können, und wenn er seinen innern Zustand beobachten kann, so ist dieser Zustand gewiß schon verändert; der heftige Zorn hat nachgelaßen. Dieser Umstand ist einer von den Gründen, warum unsere Kenntniß der Wahrnehmungen des innern Sinnes so mangelhaft ist. Hier bleibt nun nichts weiter übrig, als den Zustand bald nachher ins Bewußtsein zurückzurufen und sich dann zu beobachten; wobei man freilich vor Irrthum nicht sicher ist, wenigstens nicht immer Vollkommenheit der sinnlichen Wahrnehmung erwarten kann.

Da die Zustände des Gemüths oft plötzlich auf einander folgen und mit einander abwechseln, so kann es gar leicht geschehen, daß wir sie mit einander verwechseln, wir müssen daher unsere Aufmerksamkeit darauf richten, sie gehörig von einander zu unterscheiden. — Dem schnell vorübergehenden Zustand müssen wir entweder eine größere Dauer verleihen, oder ihn noch einmal hervorbringen, oder durch die Einbildungskraft wieder hervorrufen, wo nun freilich wieder Täuschung leicht möglich ist, indem wir einen Zustand mit einem andern ihm ähnlichen leicht verwechseln können.

Widerspricht aber eine Wahrnehmung des innern Sinns einer ausgemachten Wahrheit, so ist sie für Täuschung zu erklären; wie denn bei Hypochondristen dieser Fall sehr leicht eintritt.

Aus

Aus dem, was in diesem §. und §. 130. über die Wahrnehmungen des innern Sinnes gesagt ist, läßt sich leicht einsehen, daß es sehr schwer ist, ihnen die gehörige Vollkommenheit zu geben, und der Täuschung bei ihnen zu entgehen. Diese angegebenen Schwierigkeiten sind auch wohl der Grund, warum in der Erfahrungsseelenlehre, die Lehre von dem innern Sinn bis jetzt noch am wenigsten vollständig bearbeitet ist.

ad §. 148.

Von den Mitteln, den Schein aufzudecken und den Irrthum zu heben, der durch die Einbildungskraft erzeugt werden kann.

a) Man vergleiche hierbei die weitere Auseinandersetzung von §. 132. Die Einbildungskraft schiebt uns oft bei sinnlichen Wahrnehmungen Bilder unter, die wir wegen ihrer Lebhaftigkeit für sinnliche Wahrnehmungen halten und mit denselben verwechseln. Um diesen Irrthum zu vermeiden, gebe man den sinnlichen Wahrnehmungen, womit die Einbildungskraft andere Vorstellungen verknüpft, eine größere Lebhaftigkeit, welches dadurch geschieht, daß man seine Aufmerksamkeit auf die sinnlichen Wahrnehmungen verstärkt, oder den sinnlichen Gegenstand vor mehrere Sinne bringt. Derjenige, der bei Nacht ein Gespenst

zu

zu sehen glaubt, und dem also die Einbildungskraft hier einen Streich spielt, richte seine ganze Aufmerksamkeit auf diesen wahrgenommenen Gegenstand, betrachte ihn genau, und wenn das Gesicht ihm nicht hinreichende Dienste thun sollte, so nähere er sich demselben, um durchs Tasten seine Vorstellung zu vermehren. Man gebe Kindern, die, durch ihre Einbildungskraft verleitet, einen Gegenstand nicht anfassen können, denselben in die Hand, und ihre furchtbare Vorstellung davon wird verschwinden.

b) Ist man nicht gewiß, daß die Einbildungskraft eine anderweitige Vorstellung verdunkelt habe, so rufe man sie von neuem ins Bewußtsein zurück, und verhindere, so viel man kann, den Einfluß der Einbildungskraft. Wenn der Richter meint, seine Einbildungskraft habe ihn bei der Untersuchung der Gerechtigkeit einer Sache durch den Anblick der leidenden Person irre geführt, so nehme er die Sache noch einmal vor, und entferne den Anblick der leidenden Person entweder aus der sinnlichen Wahrnehmung, oder hüte sich, daß die Einbildungskraft ihm dieses Bild nicht wiederum vorgaukle, und wende sodann seine ganze Aufmerksamkeit auf die Untersuchung der Sache. Wenn man untersuchen will, ob die Gründe, die ein Redner uns vorgetragen hat, wirklich überzeugend sind oder nicht, oder ob er durch Erregung des Spiels

unserer Einbildungskraft uns überredet habe, welche Ueberredung wir fälschlich für Ueberzeugung halten, so stelle man sich diese Gründe noch einmal im Bewußtsein vor, entkleide sie aber von allem Rednerschmuck, damit die Einbildungskraft nicht von neuem ihr Spiel anfange, und prüfe sie sodann genau.

c) Es ist in der Natur der Einbildungskraft der Hang gegründet, schnell von einer Vorstellung zur andern überzugehen, ein Umstand, der uns leicht zu Irrthümern verleiten kann, weil es unserm Erkenntnißvermögen an der gehörigen Zeit fehlt, seine Funktionen zu verrichten, man sei also auf seiner Hut, um diesem Hange der Einbildungskraft entgegen zu arbeiten, ein Geschäft, worinn man durch Uebung nach und nach Fertigkeit erhält.

d) Sehr oft geschieht es, daß wir Vorstellungen, welche die Einbildungskraft nach dem Gesetze der Association verknüpft hat, für objektiv durch den Verstand verbunden ansehen; eine Verwechselung, aus der Irrthum mancherlei Art entspringt. Ob nun die Verbindung der Vorstellungen subjektiv oder objektiv sei, wird man dadurch am besten erkennen, daß man sie andern zur Prüfung vorlegt, um zu erforschen, ob bei ihnen dieselbe Verbindung statt findet. So verbinden oft Menschen mit gewissen Vorstellungen einen

hei-

heiligen Schauer von Ehrfurcht, der blos durch die Einbildungskraft erzeugt wird, und dessen subjektive Verknüpfung sie dadurch erkennen, daß bei andern vernünftigen Menschen diese Verknüpfung nicht statt findet. Der gemeine Mann verbindet mit der Vorstellung der Gottheit, als eines allmächtigen Wesens, zugleich den Begriff der zerstörenden Kraft, und hält diese Verbindung für objektiv, da sie doch nur ein Werk der Einbildungskraft ist, wie er denn dies leicht erkennen kann, wenn er diese seine Vorstellung mit den Vorstellungen anderer über denselben Gegenstand vergleicht.

e) Findet sich bei gegebenen sinnlichen Vorstellungen ein Widerspruch mit ausgemachten Wahrheiten, so ist dies ein Kennzeichen, daß die Vorstellung unmöglich allein vom Gegenstande herrühren kann, sondern daß ihr durch die Einbildungskraft etwas beigemischt ist. Auf diese Art unterscheiden wir unsere Träume und Gesichte von den wirklichen Wahrnehmungen. Wir fühlen in der Nacht im Schlaf einen Schmerz am Arm, und finden am Morgen einen blauen Fleck. Es träumte uns, daß ein Mensch, von dem wir wissen, daß er 100 Meilen entfernt ist, mit uns gerungen und uns diesen Fleck verursacht habe, aber wir entdecken leicht, daß die Einbildungskraft hier ihr Spiel getrieben habe, weil es unmöglich ist, daß der 100 Meilen

ent-

entfernte Mann mit uns habe ringen können. Ich habe schon §. 146. beiläufig dieses Umstandes erwähnt.

f) Sollte sich bei näherer Untersuchung ergeben, daß eine Anschauung unmöglich durch den Sinn gegeben werden kann, so muß sie nothwendig auf Rechnung der Einbildungskraft geschrieben werden. Gesetzt, es sähe jemand einen Gegenstand in einem völlig finstern Zimmer, so kann diese Anschauung unmöglich durch den Sinn herrühren, weil wir nur sehen können, wenn Licht da ist, es ist also diese Anschauung kein Werk des Sinnes, sondern der Einbildungskraft. Eben dies ist der Fall, wenn jemand eine trefliche Musik hört, und doch kein Instrument gespielt wird. Nur muß man sich hier hüten, daß man nicht auf Rechnung der Einbildungskraft schreibe, was eigentlich vom organischen Schein herrührt, wie z. B. das Brausen in den Ohren, das Leuchten vor den Augen u. s. w.

g) Je sonderbarer und von dem Gewöhnlichen abweichender die sinnliche Wahrnehmung ist, desto mehr sei man auf seiner Hut und untersuche sorgfältig, ob die Einbildungskraft sich nicht thätig dabei bewiesen. Dies ist eine Regel, die man vorzüglich jungen Leuten nicht genug einschärfen kann, deren lebhafte Einbildungs-

kraft

kraft mit der sinnlichen Wahrnehmung leicht Einbildungen vermischt, und deren Neigung zum Ungewöhnlichen und Neuen sie verführt, ihre Wahrnehmung sogleich für richtig zu halten. Daher haben auch die Beobachtungen und Bemerkungen älterer gesetzterer Männer ein grösseres Gewicht, als die, junger feuriger Beobachter.

h) Die Einbildungskraft kann um so mehr schädlich werden, wenn sie sich dem Verstande und Willen nicht mehr unterwerfen will, dann wird sie entweder regellos (imaginatio perversa), wenn sie den Regeln des Verstandes zuwider ist, oder zügellos (imaginatio effrenis), wenn sie durch ihre Lebhaftigkeit dem Verstande voraus eilt. Die Zügellosigkeit der Phantasie ist in der Lebhaftigkeit derselben gegründet, die Regellosigkeit in ihrer Verwirrung. Man muß sich also hüten, die Einbildungskraft weder regel- noch zügellos werden zu laßen, welches nur durch eine angestrengte Aufmerksamkeit möglich ist.

i) Da das Gedächtniß durch seine Treue oder Untreue, durch seine Stärke oder Schwäche einen großen Einfluß auf unsere Erkenntniß hat, so suche man dasselbe durch Uebung zu vervollkommnen, hüte sich aber doch auch, demselben zu sehr zu vertrauen. Wie das Gedächtniß zu vervollkommnen, muß in der Erfahrungsseelenlehre gelehrt werden.

ad §. 149.

ad §. 149.

Regeln, den Verstand abzuhalten, daß er nicht in Irrthümer verfalle.

Man vergleiche die weitere Auseinandersetzung von §. 153.

Man verschaffe sich die nöthigen Vorerkenntnisse, die dazu dienen, um eine genaue und richtige Kenntniß des Gegenstandes zu haben. Man übereile sich nicht bei dem Verrichten der Funktionen des Verstandes, damit man die gehörige Aufmerksamkeit darauf verwenden könne. Sollte man noch nicht die gehörigen Vorerkenntnisse haben, oder es an Zeit mangeln, um auf die Erkenntnisse die gehörige Aufmerksamkeit zu verwenden, so schiebe man sein Urtheil auf. Dieses **Aufschieben des Urtheils** (suspensio judicii) ist von der völligen **Aufhebung desselben** (renunciatio judicii) sehr verschieden. Es **schiebt** jemand ein Urtheil **auf**, wenn er erklärt, daß es ihm jetzt entweder aus Mangel an Vorerkenntnissen oder an datis oder an Zeit unmöglich sei, ein richtiges Urtheil zu fällen, wie z. B. der Richter thut, ehe er die Akten eines Prozesses gelesen. Es **hebt** jemand alles Urtheilen über einen Gegenstand **auf**, thut darauf Verzicht, wenn er einsieht, daß es ihm für immer unmöglich sein wird, ein richtiges Urtheil über den Gegenstand zu fällen. So bescheiden wir uns gern,

daß wir nicht im Stande sind, die Zwecke der Gottheit bei allen einzelnen Werken der Schöpfung bestimmt zu erkennen.

Die drei andern im §. angegebenen Maximen, selbst zu denken und nicht Autoritäten zu folgen, an die Stelle jedes andern zu denken, und mit sich selbst jeder Zeit einstimmig zu denken, werden in dem folgenden §. weitläuftig auseinander gesetzt werden.

ad §. 150.

Die Maxime, selbst zu denken und nicht blindlings Autoritäten anderer zu folgen, ist die Maxime einer niemals passiven Vernunft, auf ihr beruht die Freiheit des Geistes in Rücksicht auf Erkenntnisse. Man muß dieses freie Denken, diese Liberalität des Denkens mit der Freigeisterei nicht verwechseln. Freigeisterei nennen wir nämlich die Maxime des Verstandes, alles für ungewiß und zweifelhaft zu erklären, ohne es doch gehörig geprüft zu haben, und wir brauchen diesen Ausdruck vorzüglich in Rücksicht auf die sittlichen Vorschriften. Die aktive Vernunft befolgt also ihre eigenen Regeln, und prüft nach denselben die Erkenntnisse, die passive Vernunft befolgt eine fremde Gesetzgebung (Heteronomie), denn sie stützt sich auf Autoritäten. Der Hang zur passiven Vernunft heißt Vorurtheil; das größte dieser Vorurtheile ist, wenn die Vernunft Autoritäten vor ihren eige-

nen

nen Gesetzen den Vorzug giebt, und daher auf das Ansehn einer Autorität Dinge für wahr hält, die ihren eigenen Gesetzen widerstreiten. Dieses Vorurtheil heißt **Aberglaube.** Dahin gehört z. B. wenn die Jansenisten auf Autoritäten annehmen, Paris habe auf seinem Grabe Wunder gethan und die Natur gezwungen, ihre Gesetze zu verlaßen; oder wenn der Muhamedaner auf Autoritäten annimmt, der Prophet sei auf einem Esel gen Himmel geritten, oder wenn man gegen die Gesetze der praktischen Vernunft, durch Autorität geblendet, etwas für sittliche Handlungen erklärt, die es doch nicht sind. Befreiung von Vorurtheilen heißt **Aufklärung,** und diese Definition, die in Kants Kritik der Urtheilskraft sich findet, stimmt mit der von ihm in der Berliner Monatsschrift gegebenen Erklärung: Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit, zusammen, wie man dies leicht einsehen wird, wenn man unsere Auseinandersetzung von §. 132. damit vergleicht. Daher heißt die Maxime selbst zu denken auch die **Maxime der vorurtheilsfreien oder aufgeklärten Denkart.**

ad §. 151 und 152.

In §. 301. der reinen allgemeinen Logik haben wir von den Vorurtheilen gesprochen und sie hinreichend zergliedert. **Sprüchwörter** sind Autoritäten für den

gemeinen Mann, sie enthalten Regeln der Klugheit in seine Sprache eingekleidet, und erhalten ihr Ansehn durch Gewohnheit und Herkommen. So drückt z. B. das Sprüchwort: ein Sperling in der Hand, ist besser als ein Storch auf dem Dache, die Regel der Klugheit und Sittlichkeit, daß man einen gewissen kleinen gegenwärtigen Vortheil einem ungewissen größern zukünftigen vorziehen solle, in der Sprache des gemeinen Mannes sinnlich dargestellt aus. Was die Sprüchwörter für den gemeinen Mann sind, sind die **Sentenzen** für den Gebildeten, auch diese enthalten Regeln der Klugheit oder der Sittlichkeit aber ästhetisch ausgedrückt, z. B. die Stelle aus Nathan dem Weisen: der Blick des Forschers fand nicht selten mehr als er zu finden wünschte, ist eine Sentenz. Eben so die Stelle aus Euripides Iphigenia in Aulis: wo Schaam und Weisheit sich vereinen sieht man die Grazien erscheinen. **Kanones** nennen wir klassische Formeln in den Wissenschaften, die als Autoritäten gelten, z. B. honeste age, neminem laede, suum cuique tribue, ferner amicus Plato, amicus Socrates, magis amica veritas.

Die Vorurtheile kann man auch eintheilen in Vorurtheile der Personen, der Zeit und des Orts. Die Vorurtheile der Personen sind entweder die Vorurtheile mehrerer oder eines einzelnen. Die Autorität der Menge ist entweder die des gemeinen Mannes, die auf dem

Satz

Satze beruhet, daß worin mehrere übereinstimmen, könne nicht subjektiv, sondern müsse objektiv sein, daher die Berufung auf den gemeinen Menschenverstand, oder die ausgezeichneten Menschen, z. B. der Gelehrten. Die Autorität einer einzelnen Person ist entweder die eines andern oder meiner eigenen. Zu der erstern gehört alle Sektirerei, das Berufen auf Schriftsteller oder Lehrer, αυτος εφα (er, Pythagoras, hat es gesagt) der Pythagoräer u. s. w. Das Vorurtheil meiner eigenen Person ist der logische Egoismus. Dieser besteht darin, daß man es für unnütz und überflüßig hält, sein Urtheil mit den Urtheilen anderer zu vergleichen und dadurch zu prüfen. Es scheint freilich beim ersten Anblick, als wenn diese Maxime keine Maxime der passiven Vernunft wäre, weil der Mensch alles allein auf sich ankommen laßen will. Allein bei näherer Untersuchung entdeckt man gar bald, daß sie offenbar dazu gehört, weil sie die Thätigkeit des Verstandes in Vergleichung und Prüfung unserer Urtheile mit und durch die Urtheile anderer hindert. Wir wollen jetzt einige der schädlichsten Vorurtheile nahmhaft machen.

Man kann die Vorurtheile nach den drei Vermögen des Gemüths eintheilen. Sie gehören entweder zum Erkenntnißvermögen, dann nennt man sie logische Vorurtheile, oder sie bestimmen das Gefühl der Lust und Unlust, dann heißen sie ästhetische Vorurtheile

(das Wort ästhetisch in weiterer Bedeutung genommen) oder sie betreffen das Begehrungsvermögen, dann heißen sie praktische Vorurtheile.

Zu den logischen Vorurtheilen gehören:

Das Berufen auf den gemeinen Menschenverstand. Der Grund dieses Vorurtheils ist oben schon angegeben worden. Man sieht übrigens leicht ein, daß wenn die Uebereinstimmung des gemeinen Menschenverstandes mit den Resultaten unserer spekulativen Betrachtungen gleich ein günstiges Vorurtheil für denselben erweckt, dieselben doch dadurch nicht bewiesen werden, so wie umgekehrt es freilich Mißtrauen erwecken muß, wenn der gemeine Menschenverstand unsern Resultaten der Spekulation gradezu widerspricht, allein daß doch dieser Widerspruch keinen Beweis dagegen abgiebt. Denn wissen wir nicht, daß die Erde sich um die Sonne dreht, obgleich der gemeine Mann das Gegentheil davon behauptet; der gemeine Mann meint, daß die Kleider uns wärmen, da doch umgekehrt die Wärme von uns ausgeht, und die Kleider nur, weil sie kein Wärme leitendes Vermögen haben, verhindern, daß die von uns ausströmende Wärme nicht so schnell verfliege.

Das Vorurtheil der Simplicität. Man hält einen Beweis oder eine Erklärungsart für richtig, weil sie so äußerst einfach ist. Ob nun gleich diese Einfachheit und die darauf beruhende Leichtigkeit eine

grosse

große Empfehlung an den Verstand für den Beweis oder die Erklärungsart sind, so ist dies doch kein Grund für die Richtigkeit derselben. Die Einfachheit macht den zu erkennenden Gegenstand für den erkennenden Verstand leicht, aber deshalb noch nicht für die prüfende Vernunft richtig. Der Hang zur Trägheit und Gemächlichkeit, verbunden mit der subjektiven Maxime der Vernunft alles zu vereinfachen, ist die Quelle dieses Vorurtheils. Es schafft oftmals einem System Anhänger; vorzüglich unter jungen Leuten; diese prüfen nicht die Wahrheit der Behauptungen und sind durch Gründe überzeugt, sondern weil mit gewissen Formeln und Redensarten des Systems eine Frage schnell beantwortet ist, so ist es für sie bequem, sich als Anhänger desselben zu zeigen. Wer denkt hier nicht an manche junge Freunde des Brownschen Systems i. der Medizin, der neuen Aesthetiker, der Naturphilosophen.

Das Vorurtheil der Subtilität. Man hält eine Erkenntniß um so richtiger und vollkommener, je spitzfindiger die Untersuchungen sind, die bei denselben vorgenommen wurden. Diese Subtilität entspringt aus dem Hange des Unterscheidungsvermögens (des judicii discretivi) Verschiedenheiten unter den Vorstellungen aufzufinden, welcher Hang in Pedanterei ausartet, wenn diese aufgefundenen Unterschiede in äußeren Merkmalen sich finden, oder für die Erkenntniß des Gegenstandes

selbst ohne allen möglichen Nutzen sind. Solche subtile und unnütze Untersuchungen, die man für scharfsinnig hielt, findet man im Talmud der Juden und in den Commentaren über denselben, so wie in der scholastischen Philosophie. Dahin gehört z. B. in der letztern die alberne Frage: ob Jesus Christus auch hätte leiden und sterben können, wenn er als ein Kürbiß in die Welt gekommen wäre; die Frage von Buridans Esel, die Untersuchung, ob die Henne oder das Ei eher gewesen u. s. w. — Unter allen Nationen sind die Deutschen am meisten diesem Vorurtheil, so wie die Franzosen dem folgenden Vorurtheil der Analogie unterworfen.

Das Vorurtheil der Analogie. Wir bedürfen zu unsern Erfahrungserkenntnissen der Schlüsse durch die Analogie, von welchen wir schon in der reinen allgemeinen Logik gehandelt haben, und worauf ich meine Leser verweise. Um Schlüsse dieser Art zu machen, müssen wir übereinstimmende Merkmale der Vorstellungen (Aehnlichkeiten) aufsuchen, und dies ist das Geschäft des Witzes. Wird nun der Hang des Witzes, überall Aehnlichkeiten aufzusuchen, nicht durch eine gebildete Urtheilskraft gezügelt, so sucht man Aehnlichkeiten wo keine zu finden sind. — Der Grund dieses Vorurtheils liegt im Hange des Witzes Aehnlichkeit zu finden, und des Verstandes allgemeine Sätze zu bilden. Man muß bei Anwendung der Analogie große Behut-

samkeit brauchen, weil man sonst dadurch leicht zu Irrthümern verleitet werden kann. Die Analogieen in der Philosophie sind nichts als die Vorstellungen der Gleichheit zweier qualitativen Verhältnisse, die auf Grund und Folge beruhen. Wie sich ein Kunstprodukt zu seinem Künstler verhält, so verhält sich die Welt zu Gott. Das Verhältniß von Grund und Folge zwischen Kunstprodukt und Künstler ist analog mit dem Verhältnisse von Grund und Folge zwischen der Welt und Gott. Hierbei ist nun zuvörderst zu merken, daß wenn von einem solchen Verhältnisse drei Glieder gegeben sind, man nicht so wie bei den quantitativen Verhältnissen in der Mathematik das vierte finden kann, sondern daß man blos das Verhältniß des dritten und vierten Gliedes als Grund und Folge analogisch mit dem Verhältniß des ersten und zweiten Gliedes als Grund und Folge denken könne. Durch das qualitative Verhältniß: ein Kunstprodukt verhält sich zum Künstler wie die Welt zu Gott, erkenne ich nicht etwa was Gott an sich selbst ist, sondern sein Verhältniß zur Welt wird mir nur analogisch bestimmt. Nimmt man auf diesen Umstand nicht Rücksicht, sondern meint man durch drei gegebene Glieder eines solchen qualitativen Verhältnisses das vierte Glied selbst zu erkennen, und dehnt man also eben dadurch die Analogie über ihre Gränzen aus, so verfällt man dadurch in mancherlei Irrthum. — Die Art der Erkennt-

niß durch Analogie nennt man symbolisch, *) es wird einem Begriffe eine Anschauung untergelegt, er wird sinnlich dargestellt, aber nicht direkte, wie dies beim Schematisiren sich findet, sondern nur indirekte, durch die Uebereinstimmung eines qualitativen Verhältnisses. Nimmt man nun diese symbolische Darstellung (Hypotypose) für eine direkte Darstellung in der Anschauung, so muß Irrthum entspringen. Man kann die Gottheit analogisch mit dem Menschen denken, um Verhältnisse danach zu bestimmen, aber man wird in großen Anthropomorphismus verfallen, wenn man der Gottheit menschliche Eigenschaften beilegen, ihr z. B. einen Verstand, wie den unsrigen geben wollte.

Das Vorurtheil, besondere Urtheile zu allgemeinen zu erheben, welches in dem Hange des Verstandes, allgemeine Erkenntnisse zu haben, gegründet ist. Die Vernunft braucht allgemeine Urtheile um Schlüsse zu bilden, die Urtheilskraft um darunter subsumiren zu können; daher das Streben nach solchen allgemeinen Urtheilen, wo man leicht voreilig ein besonderes Urtheil als allgemein darstellt. Aus ihm fließt Seichtheit und Oberflächigkeit.

Das

*) Ich brauche den Ausdruck symbolisch hier in der eigentlichen Bedeutung, wie er auch von Kant in der Kritik der Urtheilskraft gebraucht worden.

Das Vorurtheil des logischen Egoismus, von dem wir oben geredet haben. Es entspringt aus Stolz und Trägheit, auch kann eine falsche Anwendung der sonst richtigen Maxime: Selbst zu denken, dazu verleiten.

Das Vorurtheil einer fremden Autorität. Es entspringt aus Mangel an Selbstvertrauen und Trägheit. Wir haben schon oben desselben Erwähnung gethan.

Das Vorurtheil des Alten oder Neuen. Viel Gutes unterbleibt deshalb, weil die Menschen zu sehr am Alten hängen, und sich allem Neuen als gefährlich widersetzen. Das Alte hat freilich die vieljährige Prüfung für sich, aber der Grund, daß es so lange für wahr und gut gehalten wurde, ist noch kein Beweis für seine Richtigkeit, denn es kann auch alte Irrthümer geben. Hätte man nach der Maxime: das Alte ist dem Neuen vorzuziehen, immer gehandelt, so müßten wir noch wie unsere Vorfahren in Wäldern leben und Eicheln essen. Als Copernikus die Entdeckung machte, daß die Erde sich um die Sonne drehe, war dies offenbar etwas neues und darum nicht minder wahr. Das Vorurtheil fürs Alte entspringt aus Gewohnheit, aus Trägheit, und auch wohl aus der Erfahrung, daß viele Menschen geneigt sind, alles Neue sogleich anzunehmen, und es ohne alle Prüfung dem

Alten

Alten vorzuziehen. — Diesem Vorurtheil für das Alte steht das Vorurtheil für das Neue entgegen. Einer schreit über gefährliche Neuerungen und der andere verwirft alles Alte, und ihm gefällt nichts als das Neue und Paradoxe. Bei alten Leuten findet sich gewöhnlich das erstere, bei jungen Leuten das letztere Vorurtheil. Das Vorurtheil des Neuen beruht auf Eitelkeit und der Sucht zu glänzen. — Prüfet alles und das Beste behaltet.

So viel von den logischen Vorurtheilen. Die vorzüglichsten ästhetischen Vorurtheile sind:

Was Mode ist, ist schön. Die Mode tyrannisirt den Geschmack in dem Umgange, und es gehört zur Civilisirung sich derselben mit Urtheilskraft zu unterwerfen; aber das Urtheil über das Schöne ist von derselben unabhängig.

Jeder hat seinen eigenen Geschmack. Dieser Satz hat seine Richtigkeit, wenn von dem Sinnengeschmack die Rede ist, allein er ist unrichtig, wenn er auf den Geschmack am Schönen angewendet wird; denn obgleich das Urtheil über das Schöne nicht wie das logische Urtheil auf bestimmten Begriffen beruht, so ist es doch nicht wie der Sinnengeschmack ganz allein subjektiv, sondern beruht auf einem Gefühl, was allgemein mittheilbar ist, weil es auf einem Verhältniß der Einbildungskraft zum Verstande, das zu einer Erkenntniß

über-

überhaupt erforderlich ist, sich stützt, ein Verhältniß welches man bei jedermann vorauszusetzen berechtigt ist.

Das Vollkommne ist schön, oder auch wohl das sinnlich Vollkommne ist schön.

Die Falschheit dieses Satzes muß in der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft gezeigt werden, und erhellet schon daraus, daß wenn die Vollkommenheit auf einem bestimmten Begriff beruhte, so würde das Schöne, wenn es in der Vollkommenheit des Gegenstandes oder der Vorstellung bestände, sich beweisen laßen, welches doch nicht der Fall ist. Uebrigens muß man **freie Schönheit** von der **anhängenden** unterscheiden, bei der erstern ist die Frage gar nicht, was der Gegenstand sein soll, z. B. bei den Blumen, bei den Arabesken u. s. w., bei der zweiten hingegen findet diese Frage statt, und geht dem Urtheil über Schönheit voraus. Die Untersuchung aber, ob ein Gegenstand das ist, was er sein soll, betrifft seine innere Vollkommenheit. Man wird also bei der adhärirenden Schönheit zuvörderst nach der Vollkommenheit des Gegenstandes oder der Vorstellung fragen müssen, ehe man über Schönheit urtheilen kann, allein die innere Vollkommenheit muß doch von der Schönheit unterschieden werden, weil ein Gegenstand die erstere besitzen kann, ohne doch schön zu sein. Da nun alle Werke der redenden schönen Künste nur adhärirende Schönheiten sein können, so ist das vorhin Ge-

sagte wohl der Grund gewesen, daß man Vollkommenheit und Schönheit mit einander verwechselt hat.

Blinde Liebe für alles Alte bei den Kunstwerken, und eben so blinde Verachtung alles Neuen der Art. Es ist nicht zu leugnen, daß viel Werke der schönen Kunst aus dem Alterthum als Muster aufgestellt werden können, die wir bis jetzt noch nicht erreicht haben, aber es würde doch thöricht sein, ein Werk der schönen Kunst deswegen schön zu finden, weil es aus dem Alterthum ist, denn nicht alle Werke des Alterthums haben gleichen Werth, so wie es auch ungerecht ist, einen Gegenstand der schönen Kunst deswegen zu tadeln, weil er von einem neuen Künstler hervorgebracht ist.

Auch in Rücksicht der körperlichen Gefühle und des Sinnengeschmacks finden Vorurtheile statt, die ihre Quelle in der Erziehung und in der Gewohnheit haben, dahin z. B. der Ekel für gewisse Dinge gehört, die an sich gar nicht ekelhaft sind.

Zu den praktischen Vorurtheilen gehören folgende:

Ich kann alles thun was mir Vergnügen macht.

Was nützlich ist, ist gut.

Ich darf alles thun, wodurch ich keinem schade u. s. w. falsche Urtheile, die in der Moral wi-

derlegt

verlegt werden müssen. Hieher gehören auch eine Menge falscher Klugheitsregeln, die aber anzuführen hier zu weitläuftig sein würde. Die Quelle der praktischen Vorurtheile sind Erziehung, Gewohnheit, Begierden und Leidenschaften. Bei allen findet sich, daß wir das Subjektive unserer Vorstellungen zu einer objektiven Erkenntniß der Dinge gemacht haben. Da aus einem Vorurtheil ein anderes entspringen kann, so sieht man leicht ein, daß man sie in ursprüngliche und abgeleitete eintheilen könnte.

ad §. 153.

Die Urtheile, die aus einem Vorurtheil fließen, brauchen nicht immer falsch zu sein, denn wie in der reinen allgemeinen Logik gezeigt worden, so können aus falschen Urtheilen wahre entspringen. Wenn jemand aus dem Vorurtheil, alle Juden sind Betrüger, den Satz herleitet: Abraham ist ein Betrüger; so kann es wohl sein, daß dieser Satz wahr ist, allein er ist aus einer verwerflichen Quelle geflossen, und die Richtigkeit des gefolgerten Satzes beweist gar nichts für die Richtigkeit des Satzes, aus dem er gefolgert wurde. Es kann sein, daß ein Satz der Sittenlehre, den man auf Autorität annahm, keine Richtigkeit hat, allein dies beweist noch nichts gegen die Verwerflichkeit der Autorität. Alle Vorurtheile sind deshalb verwerflich, weil

sie

sie den freien Gebrauch unsers Denkens einschränken, und stiften weit mehr Schaden als Unwissenheit, weil ich den Unwissenden nur zu belehren brauche, da ich hingegen denjenigen, der Vorurtheile besitzt, zuvor noch sein Vorurtheil nehmen muß. Da es so äusserst schwer ist, alle Vorurtheile und ihre Folgen auszurotten, und wir von unserer Kindheit an, ehe wir noch unsern Verstand brauchen können, mit Vorurtheilen überhäuft werden, so ist der Titel eines aufgeklärten Mannes, ob er gleich nur ein negatives Merkmal ist, und frei sein von Vorurtheilen ausdrückt, dennoch ein groser Lobspruch.

ad §. 154.

Die zweite Maxime des Verstandes, die zur Erkenntniß der Wahrheit und Vermeidung des Irrthums beiträgt, ist, daß man den Gegenstand nicht blos aus seinem eigenen, sondern aus einem allgemeinen Gesichtspunkte betrachten müsse, denn dadurch lernen wir das Subjektive unserer Erkenntniß von dem Objektiven unterscheiden. Man nennt diese Maxime die Maxime der erweiterten Denkungsart, so wie man denjenigen, der das Gegentheil davon zu seiner Maxime macht, einen Menschen von hornirter oder eingeschränkter Denkungsart nennen könnte. Würde diese Maxime immer befolgt, so würde ein groser

Theil

Theil unserer Irrthümer und Vorurtheile wegfallen. Wenn jemand Religionssätze für wahr hält, weil sie in dem Glauben seiner Väter enthalten waren, so darf er sich nur, um sich von der Unrichtigkeit dieses Satzes zu überzeugen, in die Stelle des Anhängers einer andern Religion, ein Christ z. B. sich in die Stelle eines Juden oder Muhamedaners versetzen, und er wird alsdann grade das Gegentheil seines vorigen Glaubens annehmen müssen. Diese Maxime ist vorzüglich in Rücksicht auf die Moralität wichtig, weil das Sittengesetz befiehlt, daß wir nur die Maxime unsers Willens für sittlich halten sollen, die zu einem allgemeinen Gesetze tauglich ist, wo uns also geboten wird aus dem bornirten Gesichtspunkte des Egoismus in den erweiterten Gesichtspunkt eines gesetzgebenden Mitglieds der Republik freier vernünftiger Wesen überzugehen. Die Natur führt uns selbst nach und nach zu dieser erweiterten Denkungsart. Der rohe wilde Mensch sieht nur auf sich allein, sein Gesichtskreis wird erweitert, wenn er für seine Gattinn zu sorgen hat, er erweitert sich noch mehr, wenn er Mitglied einer Gemeinde, eines Dorfs, eines Staats wird, aber es gehört schon eine große Kultur dazu, wenn er bis zum Kosmopolitismus sich erheben soll.

Die Maxime, mit sich selbst einstimmig zu denken, heißt die Maxime der konsequenten Denkungsart, und ihr steht die Inkonsequenz entgegen, sie beruht

auf den Satz, daß alle Wahrheiten zusammenstimmen müssen, und auf das Streben der Vernunft alle Erkenntnisse in eine Einheit des Systems zu bringen.

Wer diese Maxime beständig verfolgt, wird dadurch in den Stand gesetzt, eine Menge von Irrthümern zu entdecken, indem er entweder seine Erkenntnisse mit andern Wahrheiten unmittelbar vergleicht, und ihre Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung untersucht, oder indem er wichtige Folgerungen aus seiner Erkenntniß zieht, und mit ihnen diese Vergleichung anstellt. Ein großer Theil von Irrthümern bleibt blos dadurch stehen, daß man inkonsequent ist. Wenn man sich Konsequenzen verbittet, so soll dies nicht heißen, als wolle man nicht erlauben, daß man richtige Folgen aus unsern Behauptungen zur Prüfung derselben ziehen könne, denn dadurch würde man ja eben seine Behauptungen für unvernünftig erklären, und zugestehen, daß sie keine Prüfung aushalten. Man verbittet sich Konsequenzen, heißt, man verbittet sich, daß der andere keine Folgerungen aus unsern Behauptungen zu einem andern Zwecke als zur Prüfung derselben ziehen solle, wie dies z. B. geschieht, wenn man aus gewissen Lehren Folgerungen zieht, um sie für vorhandene Staatsverfassung und Religionsmeinungen als gefährlich zu verschreien. Bei Untersuchung der Wahrheit ist

die

die Wahrheit allein unser Zweck, und die Folgen derselben kommen dabei in keinen Betracht.

Man sieht leicht ein, daß die Maxime der vorurtheilsfreien Denkart, Maxime des Verstandes in engerer Bedeutung, die der erweiterten Denkart, Maxime der reflektirenden Urtheilskraft, und die der konsequenten Denkart Maxime der Vernunft ist.

§. 155. bedarf keiner Erläuterung.

ad §. 156.

Man vergleiche hierbei die weitere Auseinandersetzung von §. 134. Um den symbolischen Irrthum zu vermeiden, befolge man folgende Regeln:

1) Man gebe den Worten eine so bestimmte Bedeutung, als nur möglich, und suche die bestimmte Bedeutung der Worte zu erfahren. Je unvollkommner in dieser Rücksicht die Sprache ist, und dies ist der Fall, je ärmer sie ist, desto mehrere Schwierigkeiten walten hierbei ob. Der Zusammenhang muß in zweifelhaften Fällen bei der Auslegung entscheiden; was aber die Bezeichnung selbst betrifft, so muß man sich in einer armen Sprache dadurch zu helfen suchen, daß man den Gegenstand durch mehrere verschiedene Umschreibungen ausdrückt, oder auch wohl aus einer andern Sprache ein bestimmteres Wort daneben setzt; durch die erstere Regel entspringt freilich eine Weit-

schweifigkeit, die aber doch nicht zu vermeiden ist. Oftmals würde es das Beste sein, für die zu bezeichnende Vorstellung, für welche noch kein Wort vorhanden ist, entweder ein neues Wort zu erfinden, oder aus einer andern Sprache ein Wort herüber zu nehmen, und ihm das Bürgerrecht zu ertheilen.

2) Man hüte sich das, was dem Zeichen zukömmt, auch dem Bezeichneten beizulegen, und z. B. Dinge für einerlei zu halten, die mit einerlei Zeichen belegt worden, oder sie für verschieden zu halten, wenn man sie verschiedentlich bezeichnet. So ist Sauerstoffgas und dephlogistisirte Luft einerlei, ob dies gleich verschiedene Benennungen sind, s. §. 134.

3) Man halte die Verbindung der Zeichen nicht auch sogleich für eine Verbindung des Bezeichneten. Auch hiervon ist §. 134. gesprochen worden.

4) Man unterscheide die eigentlichen Ausdrücke von den uneigentlichen. Die Verwechselung beider kann zu vielen Irrthümern Veranlaßung geben. So würde man z. B. Unrecht thun, wenn man die Benennung Vater des Vaterlandes, die eine uneigentliche Benennung für einen Fürsten ist, eigentlich nehmen und daraus herleiten wollte, daß er seine Unterthanen als unmündige Kinder zu betrachten habe, da dieser Ausdruck doch nichts weiter anzeigen soll, als daß der Fürst die ruhmwürdige Absicht haben solle, das

Wohl

Wohl seiner Unterthanen eben so gewissenhaft zu befördern, als ein Vater das Wohl seiner Kinder. In der philosophischen Schreibart, wo alles auf Bestimmtheit der Begriffe ankömmt, muß man daher alle uneigentlichen Ausdrücke sorgfältig vermeiden.

ad §. 157.

Um zu verhüten, daß durch den Einfluß des Gefühls der Lust und Unlust auf unser Erkenntnißvermögen die Irrthümer vermieden werden, und um den etwa schon entstandenen Schein aufzudecken, können folgende Regeln dienen:

1) Man suche alle Affekten bei der Untersuchung der Gegenstände zu vermeiden. So ist man z. B. durch Zorn außer Stand gesetzt ein richtiges Urtheil zu fällen, man schiebe also, so lange man sich in diesem Affekte befindet, sein Urtheil auf, und warte bis man sich wieder in dem Zustande einer ruhigen Gemüthsstimmung befindet.

2) Da unser Gefühl selbst unvermerkt Einfluß auf unser Urtheil haben kann, so versetze man sich in die Stelle eines andern, und beurtheile aus diesem Gesichtspunkt die Sache, um sicher zu sein, daß unser Gefühl keinen Einfluß auf unser Urtheil gehabt habe. Wenn der Richter meint, daß das Gefühl des Mitleids für einen armen Schuldner Einfluß

fluß auf die Beurtheilung seiner Sache gehabt haben könne, so versetze er sich in die Stelle des Gläubigers, der nach den vorhandenen Gesetzen sein Recht fordert.

3) Sehr oft will ein Gegenstand von mehreren Seiten und zu verschiedenen Zeiten betrachtet sein, um ihn richtig zu erkennen, man hüte sich also durch die Unlust, die ein Gegenstand erwecken kann, sich von der wiederholten Betrachtung desselben abhalten zu laßen. Sehr viele Menschen bekommen deshalb keine richtige Erkenntniß ihrer selbst, weil sie durch die Unlust, die sie bei ihren Fehlern und Mängeln empfinden, abgehalten werden, sich selbst oft und lange genug zu beobachten.

4) Man vermeide den Enthusiasmus, denn wenn dieser gleich das Gute zum Zweck hat, und in dieser Rücksicht lobenswerth ist, so benimmt er uns doch, so wie jeder andere Affekt, den freien Gebrauch unserer Urtheilskraft.

5) Man unterscheide das Angenehme, Schöne, Nützliche und Gute von einander. Man vergleiche hierbei §. 136.

6) Man frage bei seinen Wahrheiten nie, wohin wird das führen, weil uns sonst die Furcht, auf etwas zu stoßen, was uns unangenehm ist, von der Wahrheit ableiten kann.

7) Man

7) Man hüte sich, daß unser Gefühl uns nicht verleite zu schnell zu urtheilen. Dies kann vorzüglich dann zu Irrthümern veranlaßen, wenn wir ein anderes Gefühl, z. B. der Leichtigkeit oder der Einfachheit einer Erkenntniß, für das Gefühl der Wahrheit halten, s. §. 136. 6.

8) Man schätze die Wahrheit über alles, und laße sich durch kein Gefühl, z. B. durch Schaam, abhalten, sie zu suchen. Man laße sich also nicht abhalten, seine Unwissenheit zu gestehen, man halte es für keine Schande lernen zu müssen, man gestehe zu, daß man gefehlt habe, so bald man den Irrthum einsieht, und opfere die Wahrheit nicht seinem Stolz auf.

ad §. 158.

Die in diesem §. gegebenen Regeln werden sich leicht verstehen laßen, wenn man sie mit §. 137. vergleicht, und wir übergehen daher ihre Erläuterung.

Anmerkung.

Was die Irrthümer betrifft, die in besondern Beschaffenheiten einzelner Menschen gegründet sind, und von denen wir §. 139 und 140 gehandelt haben, so brauchen wir nicht zur Hebung derselben hier noch besondere Regeln zu geben. In der Psychologie und An-

thropologie muß gezeigt werden, wie diejenigen Krankheiten des Gemüths, die heilbar sind, geheilt werden können, und so wird mit der Krankheit der daraus entspringende Irrthum selbst wegfallen. Bei unheilbaren Krankheiten ist weiter nichts zu thun, als wenn es möglich ist, den Menschen von seiner Krankheit zu überzeugen, und ihm also Mißtrauen gegen seine Urtheile einzuflößen. Was diejenigen Irrthümer betrifft, die aus besonderen Beschaffenheiten der Menschen fließen, die aber doch keine Krankheiten sind, wie z. B. bei den Temperamenten, so hat man nur nöthig, die im vorhergehenden §. gegebenen allgemeinen Regeln auf diese besondern Fälle anzuwenden.

Von

Von der Eingeschränktheit der menschlichen Erkenntniß der Modalität nach, und wie sie in dieser Rücksicht zu vervollkommnen.

ad §. 159 und 160.

Wir setzen aus der reinen allgemeinen Logik hier voraus, daß man unter Modalität der Erkenntniß das Fürwahrhalten derselben versteht (s. reine allgemeine Logik §. 293 und folg.), und daß es drei Grade des Fürwahrhaltens giebt, das Meinen, Glauben und Wissen. Die Modalität der Erkenntniß eines Gegenstandes besteht nämlich in dem Verhältniß eines Gegenstandes zu unserm Erkenntnißvermögen, welches Verhältniß veränderlich sein kann, obgleich der Gegenstand derselbe bleibt. Ich **weiß**, daß ich drei Thaler in der Tasche habe, mein Freund fragt mich darum und ich sage es ihm, er **glaubt** es mir auf mein Wort, ein dritter aber **meint** aus einigen selbst für ihn nicht zureichenden Gründen, daß ich drei Thaler bei mir habe. Hier ist der Gegenstand ein und derselbe, obgleich die Relation desselben zu unser aller dreier Erkenntnißvermögen verschieden ist, woraus die drei verschiedenen Grade des Fürwahrhaltens entspringen.

Daß bei uns verschiedene Grade des Fürwahrhaltens statt finden, kömmt blos daher, weil wir ein doppeltes Erkenntnißvermögen, Sinnlichkeit und Verstand, haben, welche beide bei unsern Erkenntnissen sich wirksam beweisen müssen. Gegenstände, in sofern sie von uns gedacht und angeschaut werden können, geben für uns eine mögliche Erkenntniß; d. h. Gegenstände, deren sinnliche Wahrnehmung und deren Begriff den Gesetzen unsers Anschauungsvermögens (Sinnlichkeit) und unsers Denkvermögens nicht widersprechen, sind Gegenstände möglicher Erkenntnisse für uns. Sie geben wirkliche Erkenntnisse, wenn sie auf unsere Sinnlichkeit einen Eindruck machen, wenn wir sie anschauen, und durch unsern Verstand die Anschauung vermittelst eines Begriffs zur Erkenntniß erheben. Ist aber eine Vorstellung so in unserm Erkenntnißvermögen gegründet, daß dasselbe nicht wirksam sein kann, ohne diese Vorstellung zu erzeugen, so ist die Erkenntniß derselben nothwendig, ein gleiches findet auch statt, wenn nach den Gesetzen unsers Erkennens mit der gegebenen Erkenntniß eines Gegenstandes eine andere Erkenntniß verbunden ist, so daß sie von ihr nicht getrennt werden kann. Wenn der Verstand einen Gegenstand den Bedingungen unserer Erkenntniß gemäß denkt, so erkennen wir den Gegenstand als möglich; wird der Gegenstand nun in der Anschauung gegeben, so ist er wirklich. Der Unterschied zwischen möglicher

und

und wirklicher Erkenntniß beruht also in uns auf dem Unterschiede beider Erkenntnißvermögen, dem Verstande, und der Sinnlichkeit. Nothwendig aber ist ein Gegenstand und seine Erkenntniß, wenn die Wirklichkeit derselben durch die Möglichkeit gegeben wird. —

Wir können als endliche Wesen von einem Gegenstande keine objektive Vorstellung bekommen, außer wenn derselbe auf uns einen Eindruck macht, wobei wir uns leidend verhalten. Unser Vermögen der Anschauungen ist sinnlich.

Wenn wir die Erkenntniß, die wir von einem Gegenstande haben, für möglich erklären, so fällen wir über ihn ein **problematisches** Urtheil, unsere Erkenntniß von ihm heißt daher ebenfalls **problematisch**; wenn wir die Erkenntniß, die wir von einem Gegenstande haben, für wirklich erklären, so fällen wir über ihn ein **assertorisches** Urtheil, unsere Erkenntniß ist **assertorisch**; erklären wir aber unsere Erkenntniß von einem Gegenstande für nothwendig, so fällen wir über ihn ein **apodiktisches** Urtheil, unsere Erkenntniß ist **apodiktisch**. Das Fürwahrhalten bei problematischen Erkenntnissen ist ein **Meinen und Glauben**; das Fürwahrhalten bei assertorischen und apodiktischen Erkenntnissen ist ein **Wissen**; bei assertorischen Erkenntnissen ist das Wissen **zufällig**, bei apodiktischen Erkenntnissen noth-

nothwendig. — Das Meinen und Glauben, welches beides bei problematischen Urtheilen statt findet, ist doch sehr von einander verschieden, denn beim Meinen sind die Gründe für das Urtheil für mich selbst nicht hinreichend, beim Glauben aber sind die Gründe für mich selbst hinreichend, und ich könnte daher für mich das problematische Urtheil in ein assertorisches verwandeln, beim Glauben ist in Rücksicht auf objektive, allgemeingültige Gründe das Urtheil, und also auch die Erkenntniß problematisch, aber für mich sind die Gründe für das Urtheil hinreichend, für mich ist es assertorisch. Wenn jemand sagt: ich meine, mein Vater wird mir die Wahrheit gesagt haben, so stellt er die Sache sowohl für sich als andere zweifelhaft vor, er erklärt seine Gründe für diese Behauptung auch für sich nicht zureichend, aber doch sind die Gründe für den Satz: daß sein Vater die Wahrheit gesagt habe, für ihn überwiegend über die Gründe, daß sein Vater ihm nicht die Wahrheit gesagt habe. Sagt er hingegen: ich glaube, daß mein Vater mir die Wahrheit gesagt habe, so erklärt er diese Behauptung zwar nicht für allgemein gültig, aber die Gründe für dieselben sind für ihn hinreichend. Im ersten Fall konnte er auch in Rücksicht auf sich nicht anders urtheilen, als mein Vater **kann** die Wahrheit gesagt haben, im zweiten Fall kann er in Rücksicht auf seine Ueberzeugung sagen: mein Vater **hat** die Wahrheit gesagt. Ich bitte

meine

meine Leser vorzüglich die weitere Auseinandersetzung von §. 295. der reinen allgemeinen Logik nachzulesen.

ad §. 161.

Das Wissen beruht auf hinreichend objektiven Gründen, es muß uns also der Gegenstand, dessen Erkenntniß für uns gewiß sein soll, gegeben werden. Dies kann nun auf eine doppelte Art geschehen, entweder a priori oder a posteriori. Im ersten Fall ist die Erkenntniß apodiktisch gewiß, im zweiten Fall findet bei der Gewißheit der Erkenntniß keine Nothwendigkeit statt. So sind die Gegenstände der reinen Mathematik, der Logik u. s. w. uns a priori gegeben, und daher ist die Erkenntniß derselben apodiktisch, und ihre Gewißheit nothwendig. Die Gegenstände der Naturbeschreibung hingegen erkennen wir durch sinnliche Wahrnehmung, sie sind uns a posteriori gegeben, daher ist die Erkenntniß derselben zwar gewiß, aber nicht apodiktisch und nothwendig. Das Fürwahrhalten bei Erkenntnissen a priori kann kein Meinen und Glauben sein, weil dies der Natur dieser Erkenntnisse widerstreitet. Es würde ungereimt sein, wenn der Mathematiker sagen wollte, ich meine oder auch ich glaube alle drei Winkel eines Dreiecks machen zusammen zwei rechte Winkel aus. — Was die Erfahrungserkenntnisse betrifft, so kann hier freilich ihrer

Natur

Natur unbeschadet ein Meinen und Glauben statt finden, weil sie zufällig sind.

ad §. 162.

Wir haben §. 292. in der reinen allgemeinen Logik den Unterschied zwischen Ueberredung und Ueberzeugung angegeben. Bei jeder Ueberredung findet ein Schein statt, indem wir fälschlich subjektive (ästhetische) Gründe für objektive (logische) halten. Um zu untersuchen, ob unser Fürwahrhalten auf Ueberredung oder Ueberzeugung beruhe, muß man seine Gründe des Fürwahrhaltens andern mittheilen, und wenn diese alle nicht mit uns einerlei Meinung sind, so ist dies ein Zeichen, daß irgend ein Schein obwalte. Denn ob wir gleich nicht positiv bestimmen können, daß, worin alle übereinstimmen, sei objektiv gewiß, wie z. B. von allen vor Copernikus angenommen wurde, die Sonne wälze sich um die Erde, und dies doch darum nicht objektiv gewiß war, so können wir doch negativ sagen, wenn die Gründe für die Wahrheit einer Erkenntniß nicht auf alle vernünftige Wesen eben dieselbe Wirkung thun, so kann unmöglich sich bei allen Ueberzeugung finden. Denn die objektiven Gründe müssen für alle vernünftige Wesen dieselben sein. Wenn der Muhamedaner die Beschneidung zur Seeligkeit für nothwendig hält, und der Christ dies nicht thut, so können unmöglich beide

über-

überzeugt sein, ob es gleichwohl möglich ist, daß beide überredet sind.

ad §. 163.

Das Wissen muß seiner Natur nach eigentlich unveränderlich sein, denn es wird durch solche Gründe hervorgebracht, welche es dem Verstande unmöglich machen das Gegentheil davon anzunehmen. Ist dies Wissen nun richtig, d. h. sind die Gründe, worauf dasselbe beruht, wahre- und keine Scheingründe, so werden sie unveränderlich und objektiv gültig sein, folglich wird auch das Wissen selbst unveränderlich sein müssen. Bei den apodiktischen Erkenntnissen, z. B. der reinen allgemeinen Logik und der Mathematik, fällt dies in die Augen, für die assertorischen Erkenntnisse hingegen scheint diese Regel nicht richtig zu sein, weil wir unsere Urtheile bei denselben oft ändern; allein wir sprechen hier blos von wahren Erkenntnissen, und findet also Aenderung bei Erkenntnissen statt, so sind dieselben nicht wahr und richtig gewesen, oder man ist von der Wahrheit zum Irrthum übergegangen. Das Meinen und Glauben ist veränderlich. Beim Meinen, wo wir nicht einmal hinreichende subjektive Gründe haben, kann eine solche Aenderung leicht statt finden, und die Erfahrung selbst lehrt, daß wir unsere Meinungen nur gar zu leicht ändern. Was das Glauben betrifft, so beruht

beruht die Zulänglichkeit der subjektiven Gründe entweder auf einer nothwendigen Beschaffenheit eines Subjekts, und die Natur des Objekts, bei dem ein Glauben statt findet, macht es unmöglich, daß je ein Wissen unsern Glauben umstoßen kann; dann ist freilich der Glaube, als ein solcher, weil er kein Wissen ist, veränderlich, d. h. es muß die Möglichkeit des Gegentheils des geglaubten Gegenstandes zugestanden werden, aber für uns ist unter den gegebenen Bedingungen der Glaube unveränderlich. So ist für uns vernünftige moralische Wesen der Glaube an die Gottheit und die Unsterblichkeit der Seele unveränderlich, d. h. ob wir gleich für diese Gegenstände keinen unwidersprechlichen Beweis führen können, und die Möglichkeit des Gegentheils stehen laßen müssen, so haben wir doch zureichend subjektive Gründe, die in unserer unveränderlichen Natur als vernünftige moralische Wesen gegründet sind, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele für wahr zu halten, und sie festiglich zu glauben. Sind aber die subjektiv zureichenden Gründe des Glaubens nicht in der unveränderlichen Beschaffenheit des Subjekts gegründet, sondern beruht der Glaube auf zufällige Beschaffenheiten des Subjekts, so ist leicht einzusehen, daß er sich ändern müsse, sobald die Beschaffenheit des Subjekts sich ändert. Wie viel Dinge glauben

wir

wir nicht in der Jugend, die wir in reiferen Jahren nicht mehr für wahr halten.

§. 164. bedarf keiner Erläuterung.

ad §. 165 und 166.

Bei §. 165 und 166. vergleiche man §. 307. der reinen allgemeinen Logik.

Man hat geglaubt, und dies war vorzüglich zu Wolfs Zeiten der Fall, daß man die mathematische Form auf die Philosophie übertragen, und derselben dadurch eine größere Gewißheit verschaffen könnte, allein beide Wissenschaften sind ihrer Natur nach specifisch unterschieden, weil die Mathematik ihre Begriffe zugleich in einer reinen Anschauung darlegt, und dadurch ihren Erkenntnissen Evidenz ertheilt, welches bei der Philosophie nicht angeht. Kant hat in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft, Hauptstück I. Abschnitt I., über diesen Gegenstand eine vortrefliche Auseinandersetzung gegeben, von der wir hier nur das Vorzüglichste anführen, und unsere Leser auf diesen Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft verweisen wollen. Die Gründlichkeit der Mathematik, sagt Kant, beruht auf **Definitionen, Axiomen** und **Demonstrationen**, und keins dieser Stücke kann in dem Sinne, wie es der Mathematiker nimmt, von dem Philosophen geleistet werden. Erstlich von den **Definitionen**. Defini-

finiren heißt eigentlich den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Gränzen ursprünglich darstellen. Dies kann aber der Philosoph weder bei empirisch gegebenen Begriffen, noch bei Begriffen, die a priori gegeben sind. Bei empirischen Begriffen nicht, weil dieselben immer nur Merkmale enthalten, die wir von empirischen Anschauungen abgezogen haben, und wo also der Begriff niemals zwischen sicheren Gränzen steht, theils weil wir nicht wissen, ob der andere mit uns dieselben Merkmale verbindet, theils weil wir bei fortgesetzten Untersuchungen oft selbst unsern Begriff ändern, indem wir entweder Merkmale hinweglassen oder andere hinzusetzen. Was die a priori gegebenen Begriffe betrifft, so findet auch hier keine Definition statt, weil man niemals sicher sein kann, daß die deutliche Vorstellung eines noch verworrenen Begriffs ausführlich entwickelt worden, als wenn ich weiß, daß dieselbe dem Gegenstande adäquat ist. Da der Begriff desselben aber, so wie er gegeben ist, viel dunkle Vorstellungen enthalten kann, die wir in der Zergliederung übergehen, ob wir sie zwar in der Anwendung jederzeit brauchen, so ist die Ausführlichkeit der Zergliederung meines Begriffs immer zweifelhaft, und kann nur durch vielfältig treffende Beispiele vermuthlich, aber niemals apodiktisch gewiß gemacht werden. Die willkührlich gemachten Begriffe kann ich freilich definiren, allein ich kann nicht

sagen,

sagen, daß ich dadurch einen wahren Gegenstand defi=nirt habe, weil es doch nie gewiß ist, ob mein Begriff überhaupt einen Gegenstand hat. Der Mathematiker allein hat willkührliche Begriffe, die er also definiren kann, deren Realität er aber dadurch zeigt, daß er sie konstruirt, d. h. in einer reinen Anschauung darstellt, daher ist auch kein Irrthum bei den mathematischen Definitionen möglich, wenn gleich in der Form dersel=ben, z. B. in der Präcision, gefehlt werden kann. In der Philosophie hingegen ist dieser Irrthum möglich, entweder, weil der Philosoph gegebene Begriffe analy=sirt, und er in Rücksicht der Vollständigkeit fehlt, oder weil er Begriffe synthetisch zusammensetzt, die keine Realität haben.

Von den Axiomen. Axiomen sind synthetische Grundsätze a priori, so fern sie unmittelbar gewiß sind. Diese unmittelbare Gewißheit bekommen sie in der Ma=thematik durch die reine Anschauung, die der Grund der Synthesis ist, in der Philosophie hingegen erfordert diese Synthesis noch eine Deduktion, d. h. eine Dar=stellung der Befugniß derselben.

Von den Demonstrationen. Nur ein apo=diktischer Beweis, in so fern er auf einer Anschauung beruht, kann **Demonstration** heißen, und dieser ist nur in der Mathematik möglich, weil diese allein auf Anschauungen a priori beruht.

ad §. 167.

Ein Grundsatz ist ein solcher Satz, dessen Wahrheit unmittelbar erkannt wird, sobald man ihn versteht, und aus dem sich andere Sätze ableiten laßen. Man nennt ihn auch wohl einen indemonstrablen Satz, welche Benennung aber nach dem, was im vorhergehenden §. gesagt worden ist, nicht richtig ist. So ist es z. B. ein Grundsatz, zwei widersprechende Begriffe laßen sich nicht vereinigt denken. Sätze, die keine Grundsätze sind, sondern die aus Grundsätzen gefolgert werden, nennt man abgeleitete Sätze. Dahin gehört z. B. der Satz, daß der Untersatz eines kategorischen Vernunftschlusses nicht verneinend sein kann. Die Gewißheit eines abgeleiteten Satzes hängt also von der Richtigkeit des Grundsatzes, und von der Richtigkeit der Art und Weise ab, wie ich ihn abgeleitet habe. Ist einer von beiden, oder sind alle beide falsch, so kann freilich der abgeleitete Satz wahr sein, aber die Art seiner Erkenntniß ist für uns keine wahre Erkenntniß.

§. 168. bedarf keiner Erläuterung.

ad §. 169.

Die empirischen Erkenntnisse, die wir nicht aus unserer eigenen unmittelbaren Wahrnehmung haben, sondern die uns von andern mitgetheilt werden, beruhen

hen auf Zeugniß, und das Fürwahrhalten derselben ist historischer Glaube. So glaube ich z. B. das was Forster von den Bewohnern der Südseeinseln erzählt. **Zeugniß** in weiterer Bedeutung ist nämlich die Aussage, daß man etwas für wahr halte. Wer diese Aussage thut, heißt der **Zeuge**. Etwas auf Zeugniß für wahr halten, heißt **historisch glauben**. Empirische Erkenntnisse nun können auf Zeugnisse angenommen werden, weil es für uns unmöglich ist, alles selbst wahrzunehmen, nur hat freilich die eigene Erfahrung, wenn sie gehörig angestellt ist, einen Vorzug vor der Erfahrung eines andern. Das Zeugniß kann mittelbar oder unmittelbar sein, am Ende aber muß auch das mittelbare Zeugniß auf einer unmittelbaren Erfahrung beruhen. Vernunfterkenntnisse, die auf Zeugniß beruhen, hören auf Vernunfterkenntnisse zu sein, und werden subjektiv historisch; da jeder die Vernunfterkenntnisse aus sich selbst hervorbringen kann, so muß die eigene Untersuchung derselben, wenn man sie auf Treu und Glauben annimmt, bedingt unmöglich sein. So könnte ich z. B. alle Logarithmen selbst berechnen, allein die Kürze meiner Zeit macht mir dies unmöglich, und ich nehme sie daher auf Treu und Glauben an.

ad §. 170.

Die verschiedenen Arten des Glaubens haben wir

in der reinen allgemeinen Logik §. 304. dargelegt, worauf wir uns hier beziehen. Jeder Glaube beruht auf einem Interesse, ist dies Interesse nothwendig und allgemein gültig, so ist es in der Vernunft selbst gegründet, und so heißt alsdann der Glaube ein **Vernunftglaube.** Dies ist der Fall bei dem Glauben an Freiheit des Willens, Unsterblichkeit der Seele und das Dasein einer Gottheit. Das Interesse, das dem Vernunftglauben in Rücksicht der drei genannten Dinge zum Grunde liegt, ist das Interesse der Vernunft an der Tugend, welches in jedem vernünftigen Wesen sich finden sollte. Jeder andere Glaube, der nicht auf einem moralischen Interesse beruht, kein Vernunftglaube ist, ist nicht absolut, sondern nur relativ nothwendig, auch wohl ganz zufällig. Dahin gehört das Glauben auf Zeugniß, das Glauben an Träume u. s. w.

Bestimmen wir die Arten des Glaubens nach dem Zwecke, so erhalten wir einen **moralischen, pragmatischen, historischen** und **doktrinalen** Glauben. (S. reine allgemeine Logik §. 304. in der weitern Auseinandersetzung.) Der Glaube heißt **moralisch,** wenn sein Zweck die Erfüllung einer Pflicht ist. So ist der Glaube an Freiheit des Willens ein moralischer Glaube, weil ohne die Annahme derselben alle Moralität für eine Chimäre erklärt werden würde. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ist gleichfalls moralisch, weil

wir

wir uns dadurch die Möglichkeit erklären können, daß die Vernunft Heiligkeit von endlichen vernünftigen Wesen fordre, eine Forderung, die sonst als ein Hirngespinst erscheinen würde. So ist der Glaube, daß Moralität noch auf der Erde statt finde, und nicht alle Menschen aus dem niedern Triebe des Eigennutzes handeln, ein moralischer Glaube, weil er mit der Pflicht, das höchste Gut aus allen Kräften zu befördern, in Verbindung steht. Es ist ein moralischer Glaube, daß der Arme, der uns um ein Almosen anspricht, desselben wirklich bedürftig sei, weil davon die Ausübung der Pflicht der Wohlthätigkeit abhängt. Man sieht leicht ein, daß es unter dem moralischen Glauben selbst noch viele Grade geben kann, indem der Zweck entweder als eine unnachläßige Pflicht dargestellt wird, wie dies z. B. bei dem Glauben an Freiheit des Willens der Fal. ist, oder die Pflicht, worauf der Glaube beruht, kann bedingt (eine so genannte Liebespflicht) sein, wie dies bei dem letzten gegebenen Beispiel der Fall ist. Die erstere Art des moralischen Glaubens hat vor der letztern einen Vorzug.

Pragmatisch nennen wir alles das, was auf unsern Vortheil abzweckt, und also auf Klugheit beruht, so spricht man von dem pragmatischen Vortrag einer Wissenschaft, wenn derselbe darauf abzweckt, uns Regeln der Klugheit an die Hand zu geben; der Glaube

wird also pragmatisch sein, wenn er auf einem Zwecke der Klugheit beruht. So ist der Glaube, keinem Schmeichler zu glauben, ferner, sich nicht auf die Versprechungen der Großen zu verlaßen u. s. w, pragmatisch.

Der Glaube heißt **historisch**, wenn er das Erklären geschehener Dinge zum Zweck hat. So ist unser Glaube an die Geschichtsbücher des Tacitus historisch.

Doktrinal heißt der Glaube, wenn sein Zweck wissenschaftliche Erkenntniß ist. So ist mein Glaube doktrinal, wenn ich die Sätze der höhern Mechanik auf Autoritäten annehme. Wir brauchen aber den Ausdruck historischer Glaube noch in einer andern Bedeutung, und verstehen darunter die Annahme eines Satzes auf das Zeugniß eines andern, dann hat die Bedeutung von historisch Aehnlichkeit mit der, wenn wir unsere Erkenntnisse in historische und rationale eintheilen.

ad §. 171.

Da das Wissen eine höhere Art des Fürwahrhaltens ist, als der Glaube, so leuchtet ein, daß dem Glauben kein Wissen entgegen stehen dürfe. Ich kann nicht sagen, ich glaube, daß in einem Dreieck alle drei Winkel mehr als zwei rechte Winkel sein können, da ich weiß, daß alle Winkel in einem Dreiecke zusammengenommen immer zwei rechte Winkel sein müssen. Ist das Wissen mit dem Glauben zusammenstimmend, so tritt dasselbe

an

an die Stelle des Glaubens, weil es ein höherer Grad des Fürwahrhaltens ist, und es würde z. B. thöricht sein zu sagen, ich glaube zwei mal zwei ist vier. Glaube kann also nur da statt finden, wo kein Wissen ist, und er wird da nur erst sicher sein, wo kein Wissen statt finden kann. So sind wir in einem sichern Besitze des Glaubens an das Dasein einer Gottheit, weil wir beweisen können, daß es unmöglich ist, daß uns jemals jemand wird zeigen können, die Gottheit könne nicht existiren. Diese Sicherheit würde der Glaube nicht haben, wenn die Möglichkeit eines Beweises für das Dasein, und also auch für das Nichtsein der Gottheit statt fände, weil dann doch immer die Furcht übrig bliebe, es könnte jemand uns durch einen Beweis, d. h. durch ein Wissen, aus dem Besitze des Glaubens verdrängen.

ad §. 172.

Man nennt einen Glauben **blind**, oder auch einen **Köhlerglauben**, wenn er ohne alle vernünftige Gründe ist. Dahin gehört der Glaube an Kobolde, Gespenster, Hexen, Teufelsbanner u. s. w. Ein Glaube heißt **unvernünftig**, wenn ihm unwiderlegliche Gründe entgegenstehen, dahin gehört der Glaube an die Propaganda der Jakobiner in Deutschland, an den Stein der Weisen u. s. w. Es ist schon §. 161. erinnert worden, daß die Gründe des Glaubens nicht allemal mit-

theilbar sind, weil sie auch dunkle Vorstellungen sein können, die uns, ohne daß wir sie kennen, zum Fürwahrhalten bestimmen. In diesem Falle ist die Prüfung des Glaubens sehr schwierig, so wie es auch aus eben dem Grunde schwierig sein muß, jemanden von seinem Glauben abzubringen, vorzüglich, wenn man ihm keine einleuchtende Beweise entgegen stellen kann. Daher ist es äußerst schwer, dem gemeinen Mann seine Vorurtheile und seinen Aberglauben zu benehmen, weil man die Gründe die ihn zum Glauben bestimmen, nicht kennt und er selbst sie nicht angeben kann. Was geglaubt werden soll muß möglich sein, denn bei der Annahme unmöglicher Gegenstände steht dem Glauben das Wissen entgegen, weil bei der Annahme der Existenz eines Dinges zugleich seine Möglichkeit mit angenommen wird. Ich kann nicht sagen, ich glaube, daß man noch einmal eine richtige Theorie eines viereckigen Zirkels finden wird, da dieselbe wie ich weiß, unmöglich ist.

ad §. 173.

Der historische Glaube, wie §. 164. gezeigt, beruht auf Zeugniß. Der Zeuge ist entweder ein **unmittelbarer** oder ein **mittelbarer**, im ersten Fall sagt er aus, daß er selbst einen Gegenstand für wahr halte, im zweiten Fall sagt er blos aus, daß er wisse, ein anderer halte den Gegenstand für wahr. Sind die Zeugnisse

in

in Rücksicht der Erfahrungserkenntnisse abgeleitet, so nennt man den unmittelbaren Zeugen einen **Augenzeugen** (testem ocularem), den mittelbaren Zeugen einen **Ohrenzeugen** (testem auritem). Man muß sich durch den uneigentlichen Gebrauch des Worts Augenzeuge nicht verleiten laßen, ihn bloß von Zeugnissen in Rücksicht auf Gegenstände des Gesichts zu verstehen. Ein Blinder, der Zeugniß von einer gehörten Unterredung giebt, ist auch ein Augenzeuge in der oben angeführten Bedeutung. So ist der verstorbene König von Preußen ein Augenzeuge von den Begebenheiten, die er in der Geschichte seines siebenjährigen Krieges erzählt. Wer das Zeugniß eines andern referirt, ist ein Ohrenzeuge, er mag das Zeugniß nun gelesen oder gehört haben. Der mittelbaren Zeugen kann es unendlich viel geben, die alle einander subordinirt sind.

ad §. 171.

Ein Zeuge heißt **glaubwürdig**, wenn vernünftige Gründe vorhanden sind, sein Zeugniß für wahr zu halten. So ist der verstorbene König von Preußen ein glaubwürdiger Zeuge von den Begebenheiten des siebenjährigen Krieges, denn folgende Gründe sein Zeugniß für wahr zu halten: daß er bei den Begebenheiten gegenwärtig war, daß er sie zum Theil anordnete und herbeiführte, daß man keinen Grund hat anzunehmen, er

habe

habe die Unwahrheit sagen wollen u. s. w., sind vernünftige Gründe. Ein Zeuge heißt **verdächtig**, wenn vernünftige Gründe vorhanden sind, sein Zeugniß in Zweifel zu ziehen. So ist jemandes Zeugniß in seiner eigenen Sache verdächtig, weil man befürchten muß, daß der Trieb des Eigennutzes auf sein Zeugniß einen Einfluß gehabt habe, daher erklären auch die Engländer, bei ihren gerichtlichen Untersuchungen, das Zeugniß eines Menschen gegen sich für unnatürlich.

Ist ein Zeugniß offenbar falsch, so heißt der Zeuge **verwerflich**. Dies ist z. B. der Fall, wenn das Zeugniß sich widerspricht, oder wenn er unmögliche Dinge bezeugt, als daß ein Mensch zugleich in Berlin und Konstantinopel gewesen. Die Gewißheit einer Erkenntniß, die auf Zeugnissen beruht, nennt man **historische Gewißheit**. So haben wir von den Veränderungen des römischen Staats unter Kaiser Augustus eine historische Gewißheit.

ad §. 175.

Zur formalen Wahrheit des Zeugnisses gehört, daß der bezeugte Gegenstand ein Gegenstand möglicher Erkenntniß sei. Es kann niemand ein Zeugniß über die Beschaffenheit der Dinge an sich, über die Verbindung zwischen Seele und Körper u. s. w. ablegen. Ferner muß das Zeugniß den formalen Gesetzen der Wahrheit

überhaupt gemäß sein, es darf sich weder selbst, noch andern erkannten Wahrheiten, widersprechen, auch darf es nicht ohne zureichenden Grund sein.

Man sieht die Richtigkeit dieser Forderungen nach den allgemeinen Gesetzen des Denkens leicht ein.

ad §. 176.

Ein Zeuge, der glaubwürdig sein soll, muß folgende zwei Eigenschaften haben, er muß die Wahrheit haben sagen **können**, dies nennt man seine **Tüchtigkeit** (dexteritas testis), und er muß sie haben sagen **wollen**, dies nennt man seine **Aufrichtigkeit** (sinceritas). Ein Blinder kann kein Zeugniß über Gegenstände des Gesichts ablegen, denn er ist nicht tüchtig dazu, eben so wenig wie ein Tauber ein Zeugniß von Gegenständen des Gehörs ablegen kann. Ein bekannter Lügner ist in Rücksicht der Aufrichtigkeit verdächtig, eben dies ist der Fall, wenn die Beschaffenheit eines Zeugnisses auf den Vortheil eines Zeugen einen großen Einfluß hat.

ad §. 177.

Wenn ein Zeuge die Wahrheit soll sagen **können**, so muß er folgende Eigenschaften haben:

1) Er muß die Fähigkeit besitzen, die bezeugte Sache zu erkennen; denn was man andern mittheilen soll, muß man erst selbst besitzen. So kann ein Mathe-

matiker unmittelbar Zeugniß von der Richtigkeit einer trigonometrischen Berechnung ablegen; ein gemeiner Bauer, der ganz und gar keine Begriffe von Trigonometrie hat, kann dies nicht. Ein Blinder kann kein unmittelbares Zeugniß von den Farben, und ein Tauber von den Tönen ablegen. Wer nie in Konstantinopel war, kann kein unmittelbarer Zeuge für die Beschaffenheit der dort befindlichen Moscheen sein.

2) Er muß die Fähigkeit besitzen, seine Erkenntniß gehörig und richtig zu bezeichnen. Denn es ist zum Zeugniß nicht blos das Vorhandensein der Erkenntniß beim Zeugen nothwendig, sondern er muß diese Erkenntniß auch aussagen, d. h. sie so bezeichnen, daß der andere eine vollkommen deutliche und richtige Vorstellung davon bekomme. Er muß also z. B. der Sprache mächtig sein, in der er das Zeugniß ablegen soll, er muß das Vermögen besitzen, sich bestimmt auszudrücken, daher ist das Zeugniß des gemeinen Mannes oft verdächtig und unzuverläßig, weil er nicht im Stande war, das deutlich auszudrücken, was er bezeugen wollte, man also oft ihm helfen muß, den Gedanken in Worte zu kleiden, oder durch Auslegung sich seine Aussage erst verständlich zu machen, wo man aber immer zweifelhaft ist, ob man auch den Gedanken des

Zeugen

Zeugen richtig getroffen habe. — Daher verlieren alle diejenigen Zeugnisse ihren Werth, deren Verständlichkeit nicht äusserst leicht ist, und wo die Ausdrücke nicht so bestimmt gewählt sind, daß es unmöglich ist, mehr als einen Sinn mit den Worten zu verbinden. So sind z. B. die in Chiffern geschriebenen Briefe, wo man den Schlüssel nicht hat, sondern erst sucht, den mit gewöhnlichen Schriftzeichen geschriebenen Briefen an Werth nachzusetzen, weil bei den erstern doch immer die Möglichkeit übrig bleibt, daß der gefundene Schlüssel nicht in allen Stücken der richtige sei. —

Man sieht leicht ein, daß größtentheils von einem unmittelbaren Zeugen, in Rücksicht der Fähigkeit die bezeugte Sache zu erkennen mehr gefordert wird, als von einem mittelbaren Zeugen. Derjenige, der ein unmittelbares Zeugniß von der Richtigkeit des Resultats einer astronomischen Berechnung ablegt, muß mehr Fähigkeiten besitzen, als der mittelbare Zeuge, der da blos aussagt, daß der unmittelbare Zeuge dies Resultat richtig befunden habe. Gegen die Tüchtigkeit eines Zeugen in Rücksicht der Fähigkeit, die bezeugte Sache zu erkennen, sprechen also folgende Dinge:

Mangel an nöthigen Vorerkenntnissen.

Wie kann derjenige, der nicht Mathematik versteht, ein

unmittelbares Zeugniß von der Richtigkeit mathematischer Beweise ablegen? oder wie kann jemand, ohne in der Speculation geübt zu sein, ein unmittelbares Zeugniß von metaphysischen Untersuchungen geben? Ja selbst bei mittelbaren Zeugen kömmt es darauf an, daß dem Zeugen die bezeugten Dinge nicht ganz unbekannt sind; wenn jemand bezeugen will, es habe ein anderer einen gewissen Beweis für eine metaphysische Wahrheit richtig gefunden, so dürfen ihm die Begriffe der Philosophie nicht ganz unbekannt sein.

Mangel an Verstandeskräften, und wenn der bezeugte Gegenstand zur Erfahrung gehört, Mangelhaftigkeit der Sinne. Ein Blödsinniger, ein Verrückter ist zum Zeugen untauglich; ein gleiches gilt von Kindern, vorzüglich wenn der Gegenstand viel Einsicht erfordert. Eben so ist ein Blinder kein tüchtiger Zeuge für Gegenstände des Gesichts, ein Tauber für Gegenstände des Gehörs, wer den Schnupfen hat für Gegenstände des Geruchs und Geschmacks u. s. w.

Flüchtigkeit, Mangel an Aufmerksamkeit, Schläfrigkeit, Krankheit u. s. w. So wird das Zeugniß dadurch geschwächt, wenn jemand die bezeugte Sache im Vorbeigehen nur flüchtig gesehen, vorzüglich wenn die richtige Wahrnehmung der Sache ausdauernde Aufmerksamkeit erfordert; oder wenn der Zeuge eingesteht

steht, daß er während der Wahrnehmung derselben mit anderen Dingen beschäftigt gewesen. — Dies gilt auch von der Schläfrigkeit und Krankheit, weil wir in beiden Fällen nicht zu anhaltender Aufmerksamkeit geschickt sind.

Lebhaftigkeit der Phantasie, z. B. im Enthusiasmus, der durch Affekt erzeugt wird. Wir haben oben bei der Lehre vom Irrthum gezeigt, wie leicht uns die Lebhaftigkeit von der Erkenntniß der Wahrheit abführen und zum Irrthum verleiten kann. Diese Lebhaftigkeit der Phantasie ist beim Affekt und im Enthusiasmus als vorhanden vorauszusetzen; daher verlieren die Zeugnisse derer, die für die bezeugte Sache enthusiastisch eingenommen sind, von ihrem Werth. Wenn uns ein enthusiastischer Verehrer eines Mannes von seinen Thaten und Handlungen Zeugniß ablegt, so trauen wir diesem Zeugniß nicht ganz, weil wir mit Recht fürchten, daß die Einbildungskraft dem Zeugen einen Streich gespielt habe, oder noch spiele. Ein gleiches gilt vom Affekt, sowohl wenn der Zeuge die bezeugte Sache im Affekt erkannte, oder wenn er während der Ablegung des Zeugnisses sich im Affekt befand. Derjenige, der im Zorne eine bezeugte Sache beobachtete, oder im Zorn ein Zeugniß ablegt, wird eben dadurch verdächtig. —

Mangelhaftigkeit des Gedächtnisses. Da wir durch unser Gedächtniß die zu bezeugende Sache

annehmungswürdig zu machen, aber eben dies macht ihr Zeugniß verdächtig. Dies ist auch der Fall, wenn Leidenschaften, Liebe, Haß u. s. w. Einfluß auf das Zeugniß haben äußern können.

2) Wenn der Zeuge sonst schon als ein Lügner bekannt ist. Da wir die augenblicklichen Gesinnungen eines Menschen nicht erfahren können, so bleibt uns kein anderes Mittel übrig, als uns den empirischen Charakter aus seinen vorhergehenden Handlungen und Maximen zu entwickeln. Ob wir nun gleich nicht sagen können, wer ein oder mehreremal gelogen hat, wird auch jetzt bei diesem Zeugniß wieder lügen; so ist doch der Zeuge verdächtig, der sich schon Lügen schuldig gemacht, und dieser Verdacht nimmt zu, je mehrerer Lügen er sich schuldig gemacht hat.

3) Wenn der Zeuge eine Sache nicht ausdrücklich erzählt, sondern derselben nur beiläufig erwähnt; wie z. B. der beiläufigen Erwähnung einer Sache im Tischgespräch, wo man sich gehen läßt, um nicht beständig sich anzustrengen, wo Mangel an Aufmerksamkeit, Lebhaftigkeit der Unterhaltung u. s. w. einen grossen Einfluß auf die Aussage haben können.

Das Zeugniß hingegen gewinnt an Glaubwürdigkeit, wenn der Zeuge gar kein Interesse hat die Wahrheit

zu

zu verheelen, wenn der bezeugte Gegenstand mit ihm in gar keiner Relation steht, ihm ganz gleichgültig ist; wenn das abgelegte Zeugniß grade seinem Interesse entgegen ist, wenn z. B. jemand seine Fehler aufdeckt, oder wenn er weiß, daß dies Zeugniß unangenehme Folgen für ihn haben kann, wie das Zeugniß der katholischen Magd für Jean Calas; wenn der Zeuge sonst als ein wahrheitsliebender und moralischer Mensch bekannt ist.

ad §. 179.

Der unmittelbare Zeuge hat vor dem mittelbaren den Vorzug; denn es kommen alsdann die Fragen wegen der Tüchtigkeit und Aufrichtigkeit der Zeugen doppelt vor, und die Möglichkeit des Irrthums wird also auch verdoppelt. Zur Tüchtigkeit eines mittelbaren Zeugen gehört 1.) daß er das Zeugniß seines Gewährsmanns richtig verstehe, denn sonst wird er nicht im Stande sein, es andern mitzutheilen, und auch selbst nicht wissen können, ob er sich geirrt habe; so wird derjenige, der nicht Physik versteht, kein tüchtiger mittelbarer Zeuge für physikalische Sätze sein. Der Irrthum ist bei einem solchen Zeugniß, wo der mittelbare Zeuge seinen Gewährsmann nicht verstanden hat, um so eher möglich, da der Zeuge nur leere Zeichen im Kopfe hatte, die man leicht verwechseln kann. 2) Daß er die Glaubwürdigkeit des Zeugen beurtheilen könne. Nennt er uns den unmittel-

baren Zeugen, dessen Zeugniß er uns überliefert, und sind wir selbst im Stande seine Glaubwürdigkeit zu beurtheilen, so fällt diese Bedingung, wie sich von selbst versteht, weg. Ist dies aber nicht der Fall, müssen wir uns in Rücksicht der Glaubwürdigkeit des Gewährsmanns auf den mittelbaren Zeugen selbst verlaßen, so muß derselbe im Stande sein, die Glaubwürdigkeit des erstern zu prüfen. Wenn wir also finden, daß der Zeuge selbst nur erst nach langer Prüfung eines Zeugnisses dasselbe für wahr oder falsch erklärt, so giebt dies seinem Zeugnisse selbst mehr Werth; so wie umgekehrt der Werth seines Zeugnisses vermindert wird, wenn er ohne alle Prüfung gleich jeder Aussage Glauben beimißt. Daher sind die leichtgläubigen alten Frauen gar schlechte Zeugen. 3) Er muß im Stande sein, wieder richtig darzustellen, was ihm überliefert ist; er muß also die Sprache völlig in seiner Gewalt haben. — Uebrigens vergleiche man hierbei §. 177. — Je mehr ein Mittelzeuge sich von der ersten Quelle entfernt, desto zweifelhafter wird sein Zeugniß, weil die Untersuchungen über Tüchtigkeit und Aufrichtigkeit immer mehr vervielfacht werden, und der Grad der Möglichkeit des Irrthums immer größer wird.

ad §. 180.

Je mehr koordinirte Zeugen in einem Zeugnisse über-

übereinstimmen, desto mehr Glaubwürdigkeit erhält dasselbe; weil es unwahrscheinlicher ist, daß mehreren Personen es zu gleicher Zeit an Tüchtigkeit und Aufrichtigkeit gefehlt habe, als einer oder wenigen. Sind diese koordinirten Zeugen alle unmittelbar, so wächst die Glaubwürdigkeit noch mehr, weil die mittelbaren Zeugen doch blos das Zeugniß ihres Gewährsmanns darstellen. —

Die Menge subordinirter Zeugnisse und ihre Uebereinstimmung geben dem Bezeugten keine größere Glaubwürdigkeit, denn alles kömmt alsdann auf das unmittelbare Zeugniß an, weil von den subordinirten Zeugen jeder auf seine Quelle, bis zum unmittelbaren Zeugen hinauf verweist. Ist das erste Zeugniß nicht glaubwürdig, so kann die Menge der subordinirten Zeugen demselben keine größere Glaubwürdigkeit verschaffen. Wenn man auch ein Gespenstergeschichtchen von der Urgroßmutter anfangen, und bis zum lebenden Ururenkel fortgehen läßt, so wird's doch dadurch um nichts glaubwürdiger.

ad §. 181.

Eine Sage ist ein Zeugniß, wobei nur die mittelbaren Zeugen, aber kein unmittelbarer Zeuge genannt wird. So ist es eine Sage, daß Judas einen rothen Bart gehabt habe; es ist eine Sage, daß man dem hin-

gerichteten König Ludwig XVI. um ihn ruhig zu erhalten, vorgespiegelt habe, er werde auf dem Schaffot Pardon erhalten und nicht guillotinirt werden; denn in beiden Fällen wird kein unmittelbarer Zeuge genannt, im ersten Fall keiner, der den Bart des Judas gesehen, und im zweiten Falle keiner, der gehört habe, daß man dem hingerichteten König die oben genannte Versicherung gegeben. Eine Sage beruht also blos auf mittelbaren Zeugnissen, und hat daher nur einen äußerst geringen Werth. Selbst die Allgemeinheit der Sage vermehrt ihre Glaubwürdigkeit nicht. —

Sind die mittelbaren Zeugen einer Sage gleichzeitig, so heißt sie ein Gerücht. So sagt man, es geht das Gerücht, daß die Oestreicher den in dem letzten Kriege mit den Franzosen erlittenen Verlust durch Eroberungen von den Türken ersetzen wollen. Sind die mittelbaren Zeugen einer Sage auf einander folgend (subordinirt), so heißt die Sage eine Tradition oder Ueberlieferung, die schriftlich oder mündlich sein kann. So wissen viele Familien ihre Geschichte durch Tradition, und die älteste Geschichte der Völker beruht gewöhnlich auf Traditionen. Beide, sowohl das Gerücht als die Ueberlieferung, haben als Sagen nur einen geringen Grad der Glaubwürdigkeit; doch sind die Gerüchte den Traditionen noch vorzuziehen, weil bei den erstern doch Uebereinstimmung der mittelbaren koordinirten

Zeu-

Zeugen statt findet (s. §. 180), dahingegen bei den Traditionen das Zeugniß noch weit leichter durch das Uebergehen von einem zum andern verfälscht werden kann; und hier stehen denn doch noch die mündlichen Traditionen den schriftlichen nach.

ad §. 182.

Wir sagen ein Zeugniß sei **authentisch** (ächt), wenn es von demjenigen wirklich herrührt, dem es zugeschrieben wird. So sagen wir die Memoires des Dumourier sind authentisch, d. h. er ist wirklich Verfasser derselben; hingegen das Leben Alexanders vom Curtius ist nicht authentisch, es ist nicht von ihm geschrieben. Der Richter wird die Authenticität eines Zeugnisses untersuchen, wenn er erforscht, ob der Zeuge das auch ist, wofür er sich ausgiebt. Sehr oft verwechselt man Authenticität mit Glaubwürdigkeit, die aber doch beide sehr von einander verschieden sind. Ein Zeugniß kann authentisch und doch gar nicht glaubwürdig sein, die Briefe des Dumourier sind authentisch, aber wir wissen nur zu gut, daß sie nicht in allen Stücken glaubwürdig sind; umgekehrt hingegen verliert ein Zeugniß sehr von seiner Glaubwürdigkeit, wenn es nicht authentisch ist.

Ist ein authentisches Zeugniß unverändert geblieben, so heißt es **unverfälscht**, ist es hingegen verändert worden, so heißt es **verfälscht**. Die Verfälschung

kann durch Zusätze, durch Weglaßung oder durch Umänderung geschehen. Es verdient wohl kaum einer Bemerkung, daß die verfälschten Zeugnisse von ihrer Glaubwürdigkeit verlieren; dies gilt auch von denen, die blos durch Weglaßung verfälscht sind, weil es immer möglich bleibt, daß grade in den weggelassenen Stellen sich Dinge finden, die auf das Ganze ein Licht verbreiten, oder dasselbe aus einem ganz andern Gesichtspunkte zeigen. Daher haben die gewöhnlichen Zeitungsnachrichten eine so geringe Glaubwürdigkeit.

ad §. 183.

Dieser §. bestimmt die verschiedenen Verhältnisse eines Subjekts zur Annahme eines Zeugnisses. Derjenige, der ohne die gehörige Prüfung der Gründe der Glaubwürdigkeit ein Zeugniß für wahr hält, heißt **leichtgläubig**. So sind die Kinder leichtgläubig, die alle Mährchen ihrer Amme auf's Wort glauben. Die subjektiven Gründe, die uns zur Leichtgläubigkeit verleiten, sind: 1) **Trägheit**. Es giebt Menschen, die glauben alles gern auf's Wort, damit sie nur der Mühe überhoben sein können, Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit anzustellen. Es ist so bequem zu glauben, und zuweilen so schwierig zu untersuchen. 2) **Indifferentismus**. Die Sache interessirt uns nicht genug, es ist uns ziemlich einerlei, ob dies oder jenes

wahr sei, daher nehmen wir das erste, beste Zeugniß an. 3) Leichtsinn. Mangel der gehörigen Aufmerksamkeit, dies ist vorzüglich der Fall bei Subjekten, die eine lebhafte Einbildungskraft haben, die den Verstand selten zum Worte kommen läßt, z. B. bei jungen Leuten und Weibern. 4) Autorität. Der Name des Mannes, der etwas gesagt hat, imponirt uns. So halten die Schüler die Aussagen ihrer Lehrer für Orakelsprüche, die gemeinen Leute die Aussprüche ihrer Beichtväter u. s. w. 5) Die Uebereinstimmung des Zeugnisses mit unsern Wünschen. Dies sieht man vorzüglich in Rücksicht politischer Gegenstände; wer Parthei genommen hat, ist gewöhnlich leichtgläubig in Rücksicht der Nachrichten, die für seine Parthei günstig sind. 6) Schwäche des Verstandes. Kinder und dumme Leute glauben alles, was man ihnen erzählt.

Dem Leichtgläubigen steht der Ungläubige entgegen. Ungläubig ist derjenige, der trotz aller Gründe für die Glaubwürdigkeit eines Zeugnisses demselben doch keinen Glauben beimißt. Dieser Unglaube kann entspringen 1) aus Schwäche des Verstandes, wenn der Mensch nicht im Stande ist, das Gewicht der Gründe für die Glaubwürdigkeit eines Zeugnisses zu erkennen. 2) Aus Irrthum, indem man sich von dem Gegentheil des Zeugnisses für überzeugt

hält.

hält. 3) **Aus dem Wunsche, das Gegentheil des Zeugnisses möchte wahr sein.**

Schwerglaubig ist derjenige, der, ehe er ein Zeugniß annimmt, streng die Glaubwürdigkeit desselben untersucht. Dies ist eine Forderung der Vernunft, die bei denjenigen Gegenständen um so nöthiger ist, womit unsere Sittlichkeit in Verbindung steht. Der Richter muß schwerglaubig sein, weil er sonst leicht die Rechte eines andern kränken könnte; wir müssen schwerglaubig sein, wenn das Zeugniß die Sittlichkeit eines Menschen betrifft, und er dadurch in einen übeln Ruf gebracht wird. — Die Schwerglaubigkeit steht also zwischen der Leichtglaubigkeit und dem Unglauben mitten inne.

ad §. 184.

Bei jedem Zeugniß findet sich Mittheilung der Vorstellungen, es giebt also so viel Arten der Zeugnisse, als es Arten giebt, seine Vorstellungen durch Zeichen mitzutheilen; deren sind aber zwei, die Mittheilung geschieht nämlich entweder durch sichtbare oder durch hörbare Zeichen. Ein Zeugniß, das durch sichtbare Zeichen mitgetheilt wird, nennt man ein **sichtbares**, und das durch hörbare Zeichen mitgetheilt wird, ein **hörbares** Zeugniß. Die Geschichtsbücher des Moses sind sichtbare Zeugnisse; die Zeugen, die vor

Gericht

Gericht abgehört werden, sagen hörbare Zeugnisse aus. Die sichtbaren Zeichen, deren man sich zu seinen Zeugnissen bedient, sind gewöhnlich entweder Hieroglyphen, oder mit sichtbaren Zeichen bezeichnete hörbare Laute (geschriebene Worte) oder Chiffern. Es können aber auch andere sichtbare Dinge dazu dienen. Man sieht leicht ein, daß wenn man die Zeugnisse, durch sichtbare Zeichen, **schriftliche** nennt, alsdann das Wort **schriftlich** nicht ganz streng genommen werden muß. Wir werden aber unten von den schriftlichen Zeugnissen in engerer Bedeutung reden, weil diese am häufigsten sind. — Was die hörbaren Zeugnisse betrifft, so ist im Vorhergehenden alles das enthalten, was zur Erkenntniß und Beurtheilung derselben gehört. Wir wollen also jetzt die sichtbaren Zeugnisse betrachten.

Bei einem schriftlichen Zeugnisse kommt es auf zwei Stücke an, auf die **Authenticität** (s. §. 182) und auf die **Auslegung** desselben. Die Authenticität wird durch die **Kritik** untersucht; zur Findung des richtigen Sinns giebt die **Auslegungskunst** (**Hermeneutik**) Regeln. — Die Kritik hat bei Untersuchung der Aechtheit (Authenticität) auf zwei Stücke zu sehen, erstlich, ob die Schrift überhaupt von dem vorgegebenen Verfasser herrührt, und sodann, ob alle Stellen derselben von ihm sind, ob nicht Stellen in derselben verfälscht sind. Sollte die ganze Schrift für unächt

ächt erklärt werden, so ist die zweite Untersuchung unnütz, aber die Schrift überhaupt kann authentisch sein, und sie kann doch verfälschte Stellen enthalten. So giebt es Theologen, die alle im neuen Testament enthaltene Schriften zwar für ächt, aber einzelne Stellen für untergeschoben und verfälscht erklären, z. B. die Geschichte mit der Ehebrecherinn, die Stelle, drei sind die da zeugen im Himmel u. s. w. — Diejenigen Theologen, die die Apokalypse für nicht authentisch halten, nicht glauben, daß sie vom Johannes herrühre, würden Unrecht thun, wenn sie nun die Authenticität einzelner Stellen in derselben noch besonders prüfen wollten.

ad §. 185.

Dieser §. und die darauf folgenden §§., enthalten die wichtigsten Regeln zur Beurtheilung, ob eine Schrift dem Verfasser wirklich gehöre oder nicht. Zuerst wollen wir die Gründe angeben, welche uns schließen laßen, daß eine Schrift authentisch sei. — Apodiktische Beweise kann man für die Authenticität einer Schrift nicht führen, aber wir können doch bestimmen, welche Merkmale den größten Grad der Wahrscheinlichkeit für die Authenticität bewirken. — Hat der Verfasser sich genannt, so giebt er von der Authenticität seiner Schrift selbst Zeugniß, und es muß also die Glaubwürdigkeit seines Zeugnisses

nisses nach den oben gegebenen Regeln untersucht werden. Daß er die Wahrheit habe wissen und also auch sagen können, bedarf keiner Frage, es kömmt also blos darauf an, ob er die Wahrheit habe sagen wollen. Allein wenn gleich bei denjenigen Verfassern, die sich selbst genannt haben, und bei denen man keinen Grund auffinden kann, warum sie nicht hätten die Wahrheit sagen wollen, die größte Wahrscheinlichkeit statt findet, daß sie wirklich Verfasser sind, so kann dies doch immer für keinen Beweis gelten, weil man die Möglichkeit des Gegentheils zugestehen muß. — Daß es Schriften giebt, deren Verfasser sich andere Namen gegeben, um unbekannt zu bleiben, und daß auch wohl Schriftsteller andern ihre Arbeiten überlaßen haben, ist bekannt genug. — Es ist nicht nothwendig, daß der Verfasser sich grade in derselben Schrift, die man ihm beilegt, als Verfasser genannt habe, es ist dies Zeugniß eben so gültig, wenn er sich in einer andern Schrift, die unleugbar von ihm herrührt, zu der ersten als Verfasser bekennt. Man sieht leicht ein, daß wenn der Verfasser sich in einer Stelle des Buchs selbst nennt, man keine Zweifel gegen die Aechtheit dieser Stelle müsse vorbringen können, weil sonst der ganze Beweisgrund schwankend wird. Konnte es seinen Zeitgenossen nicht verborgen bleiben, daß er sich für den Verfasser eines Buchs ausgab, und findet man doch in gleichzeitigen Schrift-

stellern

stellern nicht, daß man ihm widersprochen habe, so ist dies eine Erhöhung der Wahrscheinlichkeit der Authenticität. Dies Mittel fällt weg, wenn keine gleichzeitigen Schriftsteller vorhanden sind.

Der zweite Grund für die Aechtheit einer Schrift ist das Zeugniß anderer Schriftsteller, die dem genannten Verfasser eine Schrift beilegen. Auch ihr Zeugniß wird nach den obigen Regeln geprüft, ob sie die Wahrheit haben sagen können und wollen. Daher sind gleichzeitige Schriftsteller den spätern vorzuziehen, und je weiter sich das Zeugniß von dem Zeitalter der bezeugten authentischen Schrift entfernt, desto mehr verliert es von seiner Wichtigkeit. Je mehr koordinirte Zeugen Zeugniß ablegen, desto glaubwürdiger wird es, die Menge der subordinirten Zeugen aber entscheidet nichts. Auch ist zu unterscheiden, ob der Verfasser als allgemein für den Urheber der Schrift bekannt, genannt wird, oder ob es blos als Privatmeinung angeführt wird.

Der dritte Grund für die Authenticität einer Schrift besteht darin, daß glaubwürdige Männer Stellen aus der Schrift citiren, und sie dem Verfasser beilegen. Hier kommen mehrere Dinge in Betrachtung. Das Zeugniß wird um so glaubwürdiger, wenn der citirende Schriftsteller entweder gleichzeitig mit dem Verfasser ist, oder kurz darauf folgt, weniger glaubwürdig, wenn

er lange nach dem Verfasser gelebt hat. Ferner wenn der citirende Schriftsteller den Verfasser als ganz allgemein dafür bekannt nennt, so hat dieser Grund mehr Gewicht, als wenn er es blos als seine Privatmeinung anführt. Mehrere citirte Stellen geben mehr Gewicht, als eine, weil man sich weniger in der Schrift irren kann, dies ist auch der Grund, warum wörtlich citirte Stellen vor denen einen Vorzug haben, die nur dem Sinne nach citirt sind.

Der vierte Grund für die Authenticität einer Schrift ist die Uebereinstimmung derselben in Rücksicht der Schreibart, Denkart und Kenntnisse mit andern authentischen Schriften eines Verfassers. Für sich allein genommen ist dieser Grund nicht stark, theils weil Gleichheit des Zeitalters und des Studiums die vorhin genannte Uebereinstimmung bei verschiedenen Menschen hervorbringen können, vorzüglich wenn nichts Auffallendes darin sich findet, theils weil man diese Dinge nachahmen kann.

ad §. 186.

Hat der Verfasser einer Schrift sich selbst genannt, und ist kein Grund vorhanden, warum er nicht hätte die Wahrheit sagen sollen; nennen mehrere gleichzeitige koordinirte, glaubwürdige Schriftsteller ihn als den Verfasser, und citiren Stellen aus dieser Schrift, und

stimmt die Schrift selbst in Rücksicht der Schreibart, der Denkart und den Kenntnissen mit andern bekannten Schriften des Verfassers überein, so ist kein vernünftiger Grund vorhanden, an der Authenticität der Schrift zu zweifeln, und die Glaubwürdigkeit hat den höchsten Grad. So wird wohl niemand an der Authenticität der histoire de mon tems, die von Friedrich herrührt, zweifeln, weil an denselben sich alle diese genannten Merkmale finden. Natürlich verliert die Glaubwürdigkeit der Authenticität, wenn einer der genannten vier Gründe fehlt, und je weniger von ihnen vorhanden sind, desto geringer ist die Glaubwürdigkeit, doch muß man dabei auf den innern Gehalt der fehlenden und der vorhandenen Gründe sehen. Ich habe sie §. 165. nach dem Grade der Glaubwürdigkeit klassificirt, so daß die erstern vor den nachfolgenden den Vorzug haben.

ad §. 187.

Die in diesem §. angegebenen Gründe sind nicht hinreichend, um die Authenticität einer Schrift für falsch zu erklären, allein sie laßen uns doch die Glaubwürdigkeit derselben in Zweifel ziehen; und dieser Zweifel bekömmt um so mehr Gewicht, je mehrere von diesen Gründen vorhanden sind.

Die

Die im §. angegebenen Regeln sind leicht verständlich, und bedürfen keiner weitern Auseinandersetzung.

ad §. 188.

Wenn Gründe vorhanden sind, die es unmöglich machen, daß der angebliche Verfasser einer Schrift dieselbe habe schreiben können, so ist dieselbe für nicht authentisch, sondern für untergeschoben zu erklären. Zu diesen Gründen gehört:

1) Daß in der Schrift die Begebenheiten erzählt werden, die nach dem Ableben des angeblichen Verfassers sich zugetragen haben. So würde es thöricht sein, eine Schrift einem Verfasser beizulegen, welcher Begebenheiten erzählt, die er nicht erzählen konnte; dahin gehören z. B. Begebenheiten, die nach seinem Tode sich zugetragen haben, oder wohl gar sein Tod selbst. Aus dem angeführten Grunde können die letzten Kapitel in den Büchern Mosis nicht von ihm herrühren, weil sein Tod darin erzählt wird.

2) Wenn die Schrift Kenntnisse voraussetzt, die man zur Zeit, wo der angebliche Verfasser lebte, nicht hatte und nicht haben konnte. So erkennt man einige der vielen Lebensbeschreibungen die im zweiten und dritten Jahrhundert nach Christi Geburt zum Vorschein kamen, und die man Verfassern,

die Jesu's Zeitgenossen waren, zuschrieb, daran als untergeschoben, daß in ihnen schwärmerische Ideen vom tausendjährigen Reich, vom Mönchsleben u. s. w. sich finden, die offenbar im ersten Jahrhundert nicht vorhanden waren.

3) Wenn die Schreibart des angeblichen Verfassers offenbar spätern Ursprungs ist.

Bei der Anwendung dieser Gründe für die Unächtheit einer Schrift muß doch Behutsamkeit gebraucht werden, weil es wohl möglich sein kann, daß die Stellen der Schrift, die gegen die Authenticität derselben zeugen, verfälscht oder untergeschoben sind. Sind diese Stellen aber von der Art, daß sie zum Wesen der ganzen Schrift gehören, und weder verändert noch ausgelaßen werden können, oder erstreckt sich der Grund über die ganze Schrift, so ist freilich die Authenticität derselben zu verwerfen.

Eben so ist die Authenticität derselben verwerflich, wenn glaubwürdige Zeugen, die es wissen können, gegen dieselbe auftreten; und ihr Zeugniß ist um so mehr gültig, wenn sie es mit wichtigen Gründen belegen. Dies wäre z. B. der Fall, wenn uns gleichzeitige glaubwürdige Schriftsteller einen andern Verfasser nennen, wo es bekannt ist, daß sie mit demselben in der genausten Verbindung standen; oder wenn sie gradezu die

Schrift

Schrift für untergeschoben erklären, und uns zeigen, wie dies zugegangen.

In der Anmerkung zu diesem §. werden die Gründe für und wider die Authenticität einer Schrift in **innere** und **äußere** eingetheilt; jene sind aus der Schrift selbst genommen, diese beruhen auf andern Zeugnissen. So ist die Uebereinstimmung der in einer Schrift gezeigten Denkungsart, mit der sonst bekannten Denkungsart des Verfassers ein innerer Grund für die Authenticität der Schrift; daß hingegen der angegebene Verfasser von andern glaubwürdigen, gleichzeitigen Schriftstellern genannt wird, ist ein äußerer Grund für die Authenticität der Schrift. Eben dies gilt auch von den Gründen gegen dieselbe, es ist ein innerer Grund, wenn der angebliche Verfasser Begebenheiten erzählt, die er nicht erzählen kann, weil sie nach seiner Zeit sich zugetragen haben; ein äußerer Grund hingegen, wenn kein gleichzeitiger Schriftsteller den Verfasser nennt, ob er gleich Gelegenheit dazu hat.

ad §. 189.

Von der Aechtheit einer Schrift überhaupt ist die Aechtheit einzelner Stellen derselben wohl zu unterscheiden. Eine Schrift kann im Ganzen authentisch sein, und doch kann sie mehrere verfälschte oder untergeschobene Stellen haben. Wir müssen also noch die Gründe

für und wider die Aechtheit einer einzelnen Stelle angeben. Findet sich eine Stelle in der eigenen Handschrift des Verfassers, und findet über diese Handschrift kein Zweifel statt, so ist dies wohl unstreitig der stärkste Beweis für ihre Aechtheit; allein man hat nur äußerst selten die eigene Handschriften (αυτογραφα) der Verfasser, vorzüglich aus den ältern Zeiten.

Ferner ist eine Stelle für ächt zu halten, wenn der Verfasser sie in andern Schriften, die ihm wirklich angehören als authentisch citirt. Diese Citation ist um so mehr werth, wenn sie nicht blos dem Sinne nach geschieht, sondern wörtlich die Stelle angiebt. —

Sodann kann man auch eine Stelle für ächt halten, wenn sie in glaubwürdigen Abschriften oder Abdrücken sich findet. Die Glaubwürdigkeit einer Abschrift beruht auf der Geschicklichkeit und Genauigkeit des Abschreibers, bei gedruckten Sachen auf der Geschicklichkeit und Genauigkeit des Setzers und Correktors. Finden sich in der Abschrift Spuren der Nachläßigkeit, so verliert dieser Grund von seinem Gewicht, vorzüglich dann, wenn der Streit auf Kleinigkeiten, Worte, Punkte u. s. w. beruht. — Ist die Abschrift oder der Druck aber sonst genau, und ist sie noch überdies unter der Aufsicht des Verfassers selbst gemacht, so bekömmt dieser Grund dadurch ein größeres Gewicht.

Auch

Auch ist eine Stelle für ächt zu halten, wenn glaubwürdige Schriftsteller sie als ächt citiren. Dieser Grund wird um so wichtiger, je besser die Quellen sind, aus denen die Schriftsteller schöpfen konnten und schöpften. Man sieht leicht ein, daß die Menge der citirenden Schriftsteller, wenn einer dem andern subordinirt ist, den Werth der Zeugnisse nicht vermehrt; eben dies gilt auch von koordinirten Schriftstellern, wenn sie alle aus einer Quelle schöpften, außer daß der Grad der Glaubwürdigkeit dafür wächst, daß die Quelle wirklich die angegebene Stelle enthalte.

Die Stelle ist auch für ächt zu halten, wenn sie in allen guten Uebersetzungen der Schrift sich findet, ob gleich hierbei noch Streitigkeiten in Rücksicht der Worte des Textes übrig bleiben können, weil man sich auf die Geschicklichkeit des Uebersetzers verlaßen muß. Je näher die Zeit der Uebersetzung mit der Zeit des Grundtextes zusammenfällt, je besser die Quellen sind, aus denen der Uebersetzer geschöpft hat, je mehrere Gründe für seine Geschicklichkeit und Genauigkeit angeführt werden können, desto wichtiger ist dieser Grund.

Endlich ist eine Stelle für ächt zu halten, wenn sie nothwendig zum Zusammenhange gehört, so daß dieser zerstört werden müßte, wenn man die Stelle wegließe oder sie änderte.

Der Leser wird leicht einsehen, daß auch die Gründe für die Aechtheit einer Stelle in innere und äußere zerfallen.

ad §. 190.

Dieser §. enthält die Gründe, eine Stelle für unächt, oder doch für verdächtig zu erklären. 1 und 2 geben Kennzeichen der wirklichen Unächtheit an, die übrigen Gründe beweisen nicht die Unächtheit einer Stelle, sondern machen sie blos verdächtig.

1) Eine Stelle ist höchst wahrscheinlich unächt, wenn sie in dem ganzen Zusammenhang nicht paßt. Einen apodiktischen Beweis liefert dieser Grund nicht, weil immer doch die Möglichkeit übrig bleibt, daß ein Schriftsteller unzusammenhängend schreiben kann. Allein die Unwahrscheinlichkeit der Aechtheit erreicht ihren höchsten Grad, wenn der Schriftsteller sonst einen zusammenhängenden Vortrag hat, wenn sonst die ganze übrige Schrift zusammenhängt, wenn die Schrift wissenschaftlich streng ist, und wenn der Zusammenhang hergestellt wird, sobald man die Stelle wegläßt.

2) Wenn die Stelle Dinge enthält, die man zu der Zeit noch nicht wissen konnte, so ist sie ebenfalls für unächt zu erklären. Zu dieser Untersuchung aber

gehört

gehört große Behutsamkeit, weil es oft schwer ist zu bestimmen, ob zu einer gewissen Zeit Erkenntnisse schon vorhanden waren oder nicht, weil das Stillschweigen oder die Unwissenheit anderer gleichzeitiger Schriftsteller noch nicht darthut, daß der Verfasser der gegebenen Schrift die Erkenntniß nicht habe haben können.

3) Ist die Stelle den in der Schrift selbst, oder in andern authentisch von demselben Verfasser herrührenden Schriften geäußerten Gesinnungen und Kenntnissen gradezu entgegen, so wird sie sehr verdächtig. Möglichkeit der Aechtheit bleibt immer übrig, weil es sich fügen kann, daß jemand seine Gesinnungen ändert, und auch andere Erkenntnißurtheile fällt. Der Verdacht aber ist um so größer, wenn der Verfasser sonst als äußerst konsequent bekannt ist, und die einander widersprechenden Stellen in einer Schrift, und zwar nicht fern von einander sich finden.

4) Ferner ist die Stelle verdächtig, wenn sie einen ganz andern Styl hat, als die übrige Schrift. Allgemeine Regeln hierüber zu geben ist unmöglich, und man muß es in jedem einzelnen Falle der Beurtheilung des Kritikers überlaßen, ob der Unterschied des Styls so groß, und ob es unmöglich sei,

ihn aus andern Gründen zu erklären, so daß man sich gezwungen sieht, die Stelle für verdächtig zu halten. Daß die Veränderung des Gemüthszustandes einen großen Einfluß auf den Styl haben könne, leidet keinen Zweifel, und daher kann es sich z. B. wohl fügen, daß in einer sonst kalten und speculativen Schrift, Stellen der höchsten Beredsamkeit sich finden, weil der Verfasser bei seiner Untersuchung auf Gegenstände stieß, die ihn erwärmten, und das Feuer der Beredsamkeit anzündeten.

5) Wenn die Stelle in den alten Exemplaren fehlt und nur in den neuen sich findet, und

6) wenn sie in alten guten Uebersetzungen fehlt, so wird die Stelle höchst verdächtig. Je besser die Exemplare und die Uebersetzungen sind, und je mehrere koordinirte von denselben sich finden, desto größer wird der Verdacht.

7) Wenn sich Gründe finden, weshalb man eine Stelle untergeschoben oder verfälscht hat; so sind z. B. in der Urkunde Karls V., wegen des Landgrafen von Hessen, die Worte **ohne ewiges Gefängniß**, die er vorzeigte, wahrscheinlich verfälscht, und Moritzens von Sachsen Behauptung, daß sie aus den Worten, **ohne einiges Gefängniß**,

niß, gemacht worden, hat weit mehr Gründe für sich; denn Karl V. hatte Gründe sie zu verfälschen, und es ist nicht abzusehen, daß Moritz von Sachsen und die andern Fürsten, die sich für den Landgrafen verwandten, in die Bedingung, ohne **ewiges** Gefängniß, gewilligt haben würden.

Die zu diesem §. gehörige Anmerkung bezieht sich auf §. 189 und 190; sie unterscheidet einen unverfälschten Text (textum genuinum) vom verfälschten (textum adulteratum), und bedarf keiner weitern Auseinandersetzung.

ad §. 191.

Wenn schon beim Drucke einer Schrift sich Fehler und Verfälschungen einschleichen, so ist dies bei Abschriften um so eher möglich, da diese weit öfter vorgenommen werden müssen. Daher finden wir vorzüglich bei alten Werken, daß die Handschriften gewaltig von einander abweichen, welches um so eher erklärbar ist, wenn man bedenkt, was für äußerst unwissende Menschen die Abschreiber waren. Diese Abweichungen der Handschriften in einzelnen Stellen nennt man **Lesearten, Varianten** (variantes lectiones), **abweichende Lesearten.** Man theilt sie in unmittelbare und mittelbare. Eine Leseart heißt **unmittelbar**, wenn sie in den verschiedenen Handschriften oder Abdrücken des Textes selbst sich findet;

det; sie heißt hingegen mittelbar, wenn sie aus Uebersetzungen oder Citationen erkannt wird. —

Es ist ein Geschäft der Kritik die Glaubwürdigkeit der verschiedenen Lesearten zu bestimmen, und diese beruhet theils auf äußeren, theils auf inneren Gründen. Die Glaubwürdigkeit einer Leseart, insofern sie auf äußeren Gründen beruht, heißt das Ansehen derselben (auctoritas), insofern sie auf inneren Grüden beruht, die innere Güte derselben (probitas). Das größte Ansehn hat eine Leseart, wenn sie sich in der eigenthümlichen Handschrift (αυτογραφον) des Verfassers findet; nach ihr kommen diejenigen Lesearten, die in Abschriften oder Abdrücken, welche der Verfasser selbst durchgesehen und berichtigt hat, angetroffen werden; sodann diejenigen, die in Handschriften, Abdrücken und Uebersetzungen sich finden, die aus einer Zeit sind, die zunächst an das Zeitalter des Verfassers gränzt, und endlich diejenigen, die aus spätern Handschriften, Abdrücken und Uebersetzungen genommen worden. — Lesearten, in denen mehrere koordinirte Exemplare, von denen jedes aber besonders verfertigt sein muß, übereinstimmen, gewinnen dadurch an Ansehn. —

Die innere Güte einer Leseart hängt von der Uebereinstimmung derselben mit dem ganzen Zusammenhange mit der Denkungsart des Verfassers, und mit seiner bekannten Schreibart ab.

ad §. 192.

ad §. 192.

Der Kritiker muß, wenn in Rücksicht einer Stelle mehrere Lesearten vorhanden sind, diejenige aussuchen, die den größten Grad der Glaubwürdigkeit hat, und also ihr Ansehen und ihre innere Güte mit einander vergleichen, und dadurch den Text wieder herstellen; dies nennt man **emendiren**. Allgemeine Regeln laßen sich hierüber nicht geben, und es muß der Urtheilskraft des Kritikers überlaßen bleiben, die Gründe für und wider eine Leseart gehörig abzuwägen und sein Urtheil zu bestimmen. Entscheidend ist immer die eigene unverfälschte Handschrift des Verfassers. — Nur muß man sich bei der Emendation ja hüten, daß man nicht um der innern Güte einer Leseart willen auf das Ansehn einer andern keine Rücksicht nehme. Der Verfasser hätte freilich oft besser gethan, wenn er so geschrieben hätte, allein er hat nun einmal nicht so geschrieben.

Ist eine Stelle offenbar falsch oder doch höchst verdächtig, und sind entweder gar keine Lesearten oder doch keine solche vorhanden, die dem Uebel abhelfen, so muß der Kritiker nach andern Gründen die Stelle ändern, und dies nennt man **kritisch konjekturiren**. Es treten also nur dann erst Konjekturen ein, wenn die verschiedenen Lesearten uns verlaßen. Zur Güte einer Konjektur gehört die äußerste Wahrscheinlichkeit; die Gründe für dieselbe sind der Zusammenhang, der bekannte Geist des

des Verfassers, sein Styl, und die Leichtigkeit die Verbesserung aus einer kleinen Abänderung der Schriftzüge zu machen. Zu den letztern wird erfordert, daß man entweder des Verfassers eigene Schriftzüge, oder doch die Schriftzüge, in denen er schrieb, genau kenne. So wird man anders bei hebräischen als bei griechischen Schriftzeichen konjekturiren müssen. — Es versteht sich von sich selbst, daß eine Konjektur sogleich ihr Ansehn verliert, als man eine glaubwürdige Leseart aufzeigt die eben das leistet.

ad §. 193.

Außer der Kritik haben wir nun bei den schriftlichen Zeugnissen noch die Auslegung derselben zu betrachten. Die Wissenschaft von den Regeln der Auslegung nennen wir die **Auslegungskunst** oder **Hermeneutik.** Diese Wissenschaft hier verständlich vorzutragen, würde zu wietläuftig werden, daher wollen wir blos die vornehmsten Regeln derselben angeben.

1) Der Ausleger muß eine genaue Kenntniß der Sprache haben, in welcher die zu erklärende Schrift geschrieben ist. Die Sprache enthält die Zeichen, wodurch der Verfasser seine Vorstellungen ausdrückt, wer also diese Zeichen und ihre Bedeutung nicht genau kennt, wird unmöglich eine genaue Kenntniß von dem bekommen können, was der

Verfasser sagen will. Aber es ist nicht hinlänglich eine Sprache blos obenhin zu kennen, man muß auch die Feinheiten derselben verstehen, und Eigenthümlichkeiten wissen. Dies ist vorzüglich dann der Fall, wenn der vom Verfasser abgehandelte Gegenstand eine feine Unterscheidung der Vorstellungen fordert, wie z. B. bei launigen witzigen Schriften, auch wohl bei scharfsinnigen Untersuchungen. Man kann schon viel Englisch verstehen, ohne Swift lesen und gehörig verstehen zu können; so wie die neuern Untersuchungen der deutschen Philosophen eine genauere Kenntniß der deutschen Sprache erfordern.

2) Der Ausleger muß den im Buche abgehandelten Gegenstand kennen. — Sehr oft wird es dem Verfasser einer Schrift selbst schwer sich deutlich auszudrücken, und ob er gleich den Gedanken richtig gefaßt hat, so war es ihm nicht möglich den richtigen Ausdruck zu finden. Hier hilft uns die Kenntniß des Gegenstandes den Verfasser verstehen, wenn er sich undeutlich ausdrückte. — So wird uns jetzt die Kritik der reinen Vernunft in den Stand setzen, die Systeme der alten Philosophen besser zu verstehen, weil wir a priori die verschiedenen Wege angeben können, die die menschliche Vernunft

nunft versucht, um zur Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände zu gelangen.

3) Man muß aber nicht blos die Sprache überhaupt und den Gegenstand, worüber geschrieben ist, kennen, sondern da der Verfasser der Schrift auch noch Eigenthümlichkeiten der Sprache haben, und aus einem eigenen Gesichtspunkt die Gegenstände betrachten kann, so muß man diese Eigenthümlichkeiten des Verfassers kennen lernen. Zu dem Ende muß man den Schriftsteller selbst studieren, und sich mit den Dingen bekannt machen, die auf die Art der Darstellung seiner Vorstellungen Einfluß haben konnten; dahin gehört die Lebensgeschichte des Verfassers, die Erziehung, sein Unterricht, seine Denkart, die herrschenden Meinungen seines Zeitalters, die damaligen Gebräuche, den Zweck, den er bei seiner Schrift hatte u. s. w. So wird niemand den Hudibras von Buttler verstehen können, wenn ihm die englische Geschichte und vorzüglich die Streitigkeiten der kirchlichen Partheien in England nicht bekannt sind. So hatte die Erziehung Friedrichs II. offenbar einen großen Einfluß auf seine Erkenntnisse und auf seine Denkart, und wenn man die erstere nicht genau kennt, so wird man mehrere Stellen seiner Schriften nicht genau verstehen können. Daher erfordert das Verstehen

der

der griechischen und lateinischen Schriftsteller die Kenntniß der griechischen und römischen Alterthümer. — Es bleiben uns viele Stellen in den Alten, z. B. im Horaz, unverständlich, weil wir keine genaue und ausführliche Kenntniß der Lebensgeschichte dieser Schriftsteller haben.

Diese genaue Kenntniß des Schriftstellers und seiner Eigenthümlichkeiten wird nun

4) am besten durch das fleißige Studium seiner Schriften erlangt. Wenn man die Schriften eines Tacitus oder Kant u. s. w. zu wiederholtenmalen durchliest, so wird man mit dem Gange der Vorstellungen des Schriftstellers, mit dem Eigenthümlichen seiner Sprache und seines Vortrags bekannt.

5 und 6) Man schreibt um verstanden zu werden; daher kann man in der Regel annehmen, daß der Verfasser die Absicht habe, seine Vorstellungen so deutlich und faßlich, als es ihm nur möglich ist, auszudrücken. Ich sage in der Regel findet diese Annahme statt, denn es giebt einzelne Fälle, die eine Ausnahme machen, wo z. B. äußere Umstände, Mangel einer vernünftigen Preßfreiheit, Furcht, von Leuten gelesen zu werden, die einen üblen Gebrauch von der Schrift machen können u. s. w., den Verfasser nöthigen, seine Gedanken mehr oder weniger zu verstecken. Der Ausleger wird diese Aus-

nahme von der Regel zu unterscheiden wissen. Ist der Zweck des Verfassers verstanden zu werden, und giebt er sich alle Mühe so deutlich und faßlich als möglich zu schreiben, so wird man mit Recht annehmen können, daß er mit seinen Worten den natürlichsten und leichtesten Sinn verbunden habe. Man muß daher von der eigenthümlichen Bedeutung der Worte nicht ohne Noth abgehen, und zu uneigentlichen tropischen Erklärungen seine Zuflucht nehmen. — Eben so muß man annehmen, daß der Verfasser den gewöhnlichen Sprachgebrauch befolge, und von dieser Regel nur abgehen, wenn man findet, daß nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch die Worte keinen vernünftigen Sinn enthalten. Aber selbst in diesem Fall, wo man einen eigenen Sprachgebrauch des Verfassers anzunehmen genöthigt ist, muß man demselben nun durchaus getreu bleiben. So findet sich in dem Evangelio Johannis ein von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichender eigenthümlicher Sprachgebrauch des Verfassers, wie man dies leicht einsieht; man muß aber nun diesen Sprachgebrauch aus dem Verfasser selbst kennen lernen, und voraussetzen, daß er demselben treu geblieben.

7) Man muß sich hüten seine Meinung dem Verfasser unterzulegen. Dies ist leider nur zu oft der Fall. Die Sekten der positiven Religionen finden jeder ihre

Sätze

Sätze in einer und derselben Urkunde, weil jeder die seinigen hinein raisonniret. Man muß daher die Schrift, die man auslegen soll, ohne alle vorgefaßte Meinung lesen. So lesen die Gegner eines Philosophen sehr oft sein System in der Absicht falsche Sätze darin aufzufinden, und finden Dinge, die von andern unbefangenen Lesern nicht gefunden werden.

8) Alle symbolische Erkenntniß, wenn sie auch noch so bestimmt ist, läßt Zweideutigkeit übrig. Es ist daher nicht zu verwundern, daß der Ausleger bei Erklärung einer Schrift auf dunkle und zweifelhafte Stellen stößt; was hat er hier nun für Mittel den wahren Sinn der Stelle aufzufinden?

a) Den logischen und grammatischen Zusammenhang (contextus). Unter logischen Zusammenhang versteht man die Verknüpfung der Vorstellungen nach den Gesetzen des Denkens; unter grammatischen Zusammenhang die Verbindung der Worte und Sätze nach den Regeln des Sprachgebrauchs.

b) Die Absicht des Verfassers. So kann z. B. eine Stelle einen doppelten Sinn haben, sie kann gewöhnlich, buchstäblich, oder sie kann ironisch genommen werden. Hier kann uns die Absicht des Verfassers helfen den Sinn finden, den er damit verbunden hat. Ist z. B. die Ironie bitter und

 schnei-

dend, so wird sie als der Sinn der Stelle angenommen werden müssen, wenn die Absicht des Verfassers war, bitter und hart zu sein: der andere Sinn hingegen wird vorgezogen werden müssen, wenn aus allen Umständen erhellet, daß die Absicht des Verfassers unmöglich gewesen sein kann, anderen etwas bitteres zu sagen.

c) Parallelstellen. **Parallelstellen** nennt man solche Stellen, die wegen ihrer Uebereinstimmung eine zur Aufklärung der andern beitragen. Die Uebereinstimmung selbst heißt der **Parallelismus**. Dieser Parallelismus ist von verschiedener Art. Sieht man auf das, worin die Stellen übereinstimmen, so ist er entweder **wörtlich**, oder **sachlich**, oder **gemischt** (parallelismus est vel verbalis, vel realis, vel mixtus), im ersten Fall finden sich in beiden Stellen übereinstimmende Worte, im zweiten Fall stimmen beide Stellen in den Sachen, und im dritten Falle in Worten und Sachen überein. So wird ein wörtlicher Parallelismus statt finden, wenn man mehrere Stellen des N. T. aufsucht, worin der Ausdruck Menschensohn vorkömmt, um eine durch die andere zu erläutern. — Ein sachlicher Parallelismus findet statt, wenn man die Stellen des N. T., worin von der Himmelfahrt Christi geredet wird, mit einander vergleicht.

Ein

Ein gemischter Parallelismus findet sich, wenn man die ersten Verse des Evangeliums Johannis mit dem Anfange des ersten Briefs desselben zusammenstellt. — Sieht man auf den Ort, wo die Parallelstellen sich finden, so ist der Parallelismus entweder **einheimisch** (domesticus) oder **auswärtig** (peregrinus); im ersten Fall rühren die Parallelstellen von einem und demselben, im zweiten Falle aber von verschiedenen Verfassern her. So ist es einheimischer Parallelismus, wenn ich schwierige Stellen im Horaz durch andere Stellen desselben Dichters erläutere; auswärtiger Parallelismus, wenn ich Stellen im Horaz aus Stellen im Virgil erkläre. Daß der einheimische Parallelismus vor dem auswärtigen den Vorzug verdiene, leuchtet in die Augen. Der Grad der Wichtigkeit des auswärtigen Parallelismus hängt von mehreren Umständen ab; von der Zeit, in welcher beide Schriftsteller lebten, hier haben gleichzeitige oder nahe lebende Schriftsteller den Vorzug vor entfernten; von der Uebereinstimmung der Gesinnungen der Verfasser, zwei philosophische Schriften von einem und demselben System erläutern sich einander besser, als wenn sie von verschiedenen Systemen sind; von der Uebereinstimmung der Sprachen, man kann einen Römer besser durch einen Römer als durch

einen Griechen erläutern; von der Uebereinstimmung des Innhalts u. s. w.

9) Die Befolgung der hier im §. festgestellten Maxime nennt man die **Billigkeit des Auslegers** (aequitas interpretis), so wie ihr Gegentheil, die **Unbilligkeit** desselben (iniquitas interpretis). Zu unsern Zeiten möchte vielen Auslegern die Billigkeit der Auslegung zu empfehlen sein, vorzüglich in Rücksicht auf Konsequenzmacherei, wo der Ausleger aus Schriften Folgerungen zieht, nicht um die Wahrheit zu erforschen, sondern um die Schrift als gefährlich für Staat und Religion darzustellen.

10) Auch bei Beschuldigung der Widersprüche eines Verfassers muß man auf seiner Hut sein; oft sind diese Widersprüche nur scheinbar, oder wenn sie wirklich vorhanden sind, so ist zu untersuchen, ob der Verfasser nicht etwa seine Meinung geändert habe, oder ob er in dem einen Falle nicht gezwungen war, seine wahre Meinung zu verbergen. Die beiden letzten Fälle finden vorzüglich statt, wenn die angeführten Stellen nicht in einer und derselben Schrift des Verfassers, sondern in verschiedenen Schriften sich finden.

ad §. 194.

Die Eintheilung der Auslegung in die **Uebersetzung, Umschreibung** und **Erklärung**, beruht auf der Art

und

und Weise, wie die Auslegung den Sinn des Originals darstellt. Die **Uebersetzung, Version,** soll uns das Original so genau als es nur möglich ist, d. h. so sehr es der Genius der Sprache erlaubt, in eine andere Sprache übertragen. Eine Uebersetzung heißt **wörtlich,** wenn sie sich ganz genau an die Worte des Originals bindet, sie heißt **frei,** wenn sie sich nicht ängstlich an die Worte hält, sondern nur den Sinn des Originals überträgt. Die Morgenröthe ist eine Freundin der Musen, und die Morgenstunde hat Gold im Munde, sind beides Uebersetzungen von Aurora musis amica; jene ist wörtlich, diese frei. — Die **Umschreibung, Paraphrase,** schiebt ganz kurz bei der Darstellung des Sinns des Originals alles das ein, was denselben deutlicher machen kann. Sie ist mit dem Original entweder in einer oder in verschiedenen Sprachen. So paraphrasirt Kant die Stelle des N. T. Liebe Gott über alles: Strebe dahin, daß die Vorschriften der Sittlichkeit, die zugleich Gebote der Gottheit sind, so gern erfüllst, als wären sie dir durch deine Neigungen gegeben.

Die **Erklärung, Erläuterung,** der **Commentar** ist eine weitere Auseinandersetzung des Sinns des Originals, entweder in derselben oder in einer andern Sprache, wobei zugleich nichts versäumt wird, was den Leser in den Stand setzen kann, denselben völlig zu verstehen und zu begreifen. — §. 195. bedarf keiner Erläuterung.

ad §. 196 und 197.

§. 502. in der reinen allgemeinen Logik haben wir folgende Erklärung der Hypothese gegeben: Sie ist eine Erklärung von etwas Wirklichem, durch etwas anders, dessen Wirklichkeit entweder nicht bewiesen werden kann, oder doch nicht erwiesen ist. Die Erläuterung dieser Erklärung findet man in der weitern Auseinandersetzung des oben angeführten §. der reinen allgemeinen Logik. Eine Hypothese ist also ein problematisches Urtheil, das nicht Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit hat. Sie entspringt aus der Eingeschränktheit unserer Erkenntnisse, wenn die Vernunft uns antreibt, aus Gründen zu erkennen, und diese Gründe sich nicht im Gebiet unserer Erkenntnisse befinden. Die Vernunft begnügt sich nicht, erkannt zu haben, daß der Magnet das Eisen an sich zieht, sondern sie treibt uns an, den Grund dieser Erscheinung aufzusuchen, da wir nun denselben in der Erfahrung nicht entdecken können, so nehmen wir zu einer Hypothese (von der durchströmenden magnetischen Materie) unsere Zuflucht. Hypothesen können also nur dann statt finden, wenn kein in der Erfahrung gegebener Erkenntnißgrund vorhanden ist. Seitdem man entdeckt hat, daß der Grund des Steigens des Wasser in einer Pumpenröhre vom Drucke der Luft herrührt, so fällt die Hypothese vom Abschen der Natur gegen das Leere, die man sonst zur Erklärung

dieser

dieser Erscheinung annahm, von selbst weg. — Der Satz, zu dessen Erklärung man eine Hypothese sucht, muß selbst erst unbezweifelt gewiß sein. So wird es thöricht sein, eine Hypothese zur Erklärung des Einflusses der Einbildungskraft der Mutter auf das ungebohrne Kind, welches sie trägt, zu suchen, ehe man sich nicht von der Wirklichkeit dieses Einflusses überzeugt hat.

Ich habe im §. die Vollkommenheit der Hypothese der Quantität, Qualität, Relation und Modalität nach angegeben, und ich will jetzt diese Bestimmungen durch Beispiele erläutern. Eine Hypothese ist der Quantität nach um so vollkommner, je mehr sich aus ihr erklären läßt. So laßen sich aus der Lavoisierschen Hypothese vom Verbrennen, daß nämlich der brennende Körper aus der Luft den sauermachenden Stoff (das Oxygen) der durch Wärme frei wird, an sich zieht, eine Menge Erscheinungen erklären; dahin gehören: daß die Luft sich vermindert, wenn man in einem verschlossenen Gefäße einen Körper verbrennt; daß der Phosphor nach dem Verbrennen eine Säure zurückläßt; daß die Metallkalke schwerer sind als die Metalle, aus denen sie entstanden sind; daß in einem verschlossenen Gefäß ein Licht endlich verlöschen muß, weil kein Sauerstoff mehr in der Luft vorhanden ist; daß ohne Luft kein Feuer brennt u. s. w. Läßt sich aus einer Hypothese eine Erscheinung nicht erklären, die doch auch daraus erklärbar sein

müßte, so vermindert dies die Glaubwürdigkeit der Hypothese, und nöthigt uns eine bessere zu suchen. So ist z. B. nach dem Stahlschen System, daß beim Verbrennen eines Körpers sich Brennstoff (Phlogiston) entwickelt, die Erscheinung nicht zu erklären, daß die Metallkalke schwerer als die Metalle sind; und dies machte die Erfindung einer neuen Hypothese nothwendig. —

Der Qualität nach ist eine Hypothese um so vollkommner, je leichter und gründlicher sich aus ihr die Erscheinungen erklären laßen. So sieht man nach der Lavoisierschen Hypothese vom Verbrennen leicht ein, daß der Metallkalk schwerer als das Metall sein muß, weil in dem Kalk der Sauerstoff sich findet, den das Metall beim Glühen aus der Luft an sich gezogen hat. Diese Erklärung ist um so gründlicher, weil man aus dem Metallkalk den Sauerstof wieder abscheiden, und das Metall wieder herstellen kann, wo denn der abgeschiedene Sauerstoff (als Sauerstoffgas) grade eben so viel wiegt, als der Unterschied des Gewichts zwischen dem Metallkalk und dem Metall beträgt.

Der Relation nach ist eine Hypothese um so vollkommner, je weniger Hülfshypothesen sie bedarf. Man nennt eine Hypothese, die zur Unterstützung einer andern Hypothese dient, eine **Hülfshypothese**. So ist es in der Eulerschen Hypothese von der magnetischen Materie eine Hülfshypothese, daß in dem Magneten

und

und Eisen sich kleine Röhren befänden, wodurch die magnetische Materie strömt.

Der Modalität nach muß eine Hypothese möglich sein. Zur Möglichkeit derselben gehört nicht blos, daß sie keinen innern Widerspruch in sich schließt, sondern sie muß auch keiner Erfahrung, oder einer andern erkannten Wahrheit widersprechen. Die Hypothese von dem Abscheu der Natur gegen das Leere, um das Steigen des Wassers in den Pumpen zu erklären, widersprach der Erfahrung, daß das Wasser nicht über 32 Fuß steigt.

Die Hypothesen haben verschiedene Grade des Fürwahrhaltens, und können nach Beschaffenheit der Umstände bald zum Meinen und bald zum Glauben gerechnet werden. Die oben als Beispiel gegebene Lavoisiersche Hypothese vom Verbrennen gehört bei mir zum Glauben; andere Hypothesen haben blos den Grad der Gewißheit des Meinens.

Ist der Zweck, wozu wir eine Hypothese brauchen, uns nothwendig durch die Vernunft gegeben, und ist für uns keine andere Erklärungsart möglich, so wird das Fürwahrhalten der Hypothesen zum nothwendigen Glauben; wie z. B. die Hypothese von der Freiheit des menschlichen Willens u. s. w., wo die Sittlichkeit ein nothwendiger Zweck ist, den die Vernunft nicht aufge-

den

ben darf, und wo die Freiheit des Willens der einzige mögliche Erklärungsgrund derselben ist. —

ad §. 198 und 199.

Die Lehre von den Zweifeln und Skrupeln, die sich dem Fürwahrhalten entgegen stellen, und wovon jene deutlich, diese undeutlich gedacht werden, ist in der reinen allgemeinen Logik §. 309 und 310. abgehandelt worden, auf deren weitere Auseinandersetzung wir unsere Leser hier verweisen. —

Man **bestreitet** einen andern, wenn man Gründe gegen seine Behauptung vorbringt. Zeigen die vorgebrachten Gründe die Falschheit der Behauptung, so hat man die Behauptung **widerlegt**. So **bestreiten** die Juden die Göttlichkeit der christlichen Religion, wenn sie Gründe gegen dieselbe vorbringen; sind diese Gründe richtig, und zeigen sie wirklich, die christliche Religion sei nicht göttlichen Ursprungs, so muß man sagen, die Juden haben die Göttlichkeit der christlichen Religion **widerlegt**.

Es **vertheidigt** jemand einen Satz, wenn er sich bemüht, die dagegen vorgebrachten Gründe als ungültig darzustellen; er bemüht sich die Gründe zu widerlegen. So vertheidigen die christlichen Theologen die Göttlichkeit der christlichen Religion gegen die Juden, indem sie sich bemühen zu zeigen, daß die von den letztern

tern

tern vorgebrachten Gründe gegen die Göttlichkeit der christlichen Religion entweder unrichtig sind, oder doch nicht beweisen, was sie beweisen sollen. —

Auf diese Weise entstehen Partheien, die zum Zweck haben, durch wechselseitigen Widerstand Einhelligkeit der Urtheile zu bewirken. Jede von den Partheien soll den Vorsatz haben, entweder die andere dahin zu bringen, daß sie aus Gründen sich zu ihrer Behauptung wende, oder daß, sie selbst, durch Gründe bewogen, zur andern Parthei übergehen will. Der Jude will, daß der Christ, durch Gründe bewogen, entweder mit ihm die Göttlichkeit der christlichen Religion leugne, oder er will, durch Gründe bewogen, mit dem Christen die Göttlichkeit der christlichen Religion anerkennen. Erkenntniß der Wahrheit soll eigentlich der Zweck beider Partheien sein, und dann müssen beide Uebereinstimmung voraussetzen. Derjenige, der einen Satz angreift, heißt der Opponent, der ihn vertheidigt und die Einwürfe beantwortet, der Respondent. Nun unterscheidet man streiten und disputiren. Man disputirt, wenn man die Einhelligkeit der Urtheile durch bestimmte Begriffe als Beweisgründe zu bewirken hoft, wie dies z. B. bei dem oben gegebenen Fall über die Göttlichkeit der christlichen Religion sich findet; denn hier geht man von bestimmten Begriffen, Göttlichkeit, christliche Religion u. s. w. aus. Beim

Strei-

Streiten finden solche bestimmte Begriffe nicht statt, obgleich auch beide Partheien Einhelligkeit der Urtheile zu bewirken streben. So kann man über die Schönheit eines Gegenstandes zwar streiten, aber nicht disputiren, weil die Schönheit nicht auf bestimmten Begriffen beruht, und sich also nicht so wie die Göttlichkeit unwidersprechlich darthun läßt. Beim Disputiren kann man mit Sicherheit erwarten, daß Einhelligkeit der Urtheile entspringe, wenn der andere nur die gehörige Einsicht besitzt, und die Wahrheit anerkennen will; beim Streiten ist diese Einhelligkeit nicht mit Sicherheit zu erwarten.

§. 200. bedarf keiner Erläuterung.

ad §. 201.

ad 1. So ist oft die Göttlichkeit einer Religion mit der Vortreflichkeit derselben von den Theologen verwechselt worden; dies geschah vorzüglich bei der Frage: ob Wunder zum Beweis für eine positive Religion nöthig sind? welche Frage ein Theil bejahete, der andere verneinte.

ad 2. So würde es thöricht sein mit jemanden über die Schönheit eines Trauerspiels zu disputiren, ob gleich über die Vollkommenheit desselben disputirt werden kann; weil zwar die Vollkommenheit, aber nicht die Schönheit auf bestimmten Begriffen beruht.

ad 3. Ohne mit seinem Gegner über die Prinzipien einig zu sein, kann man nicht hoffen den Streit zu beendigen.

digen. Wenn der Christ und der Jude über die Göttlichkeit der christlichen Religion streiten, so müssen sie erst darin übereinkommen, was sie Göttlichkeit nennen, und woran man diese Göttlichkeit erkennt.

ad 4. Alles Disputiren läuft am Ende auf zweierlei hinaus; entweder man beweist seinen Satz, oder man widerlegt die Gründe des Gegners. Dies findet in Rücksicht einer jeden Parthei statt. In dem von uns angeführten Beispiel kann der Christ entweder dem Juden beweisen, die christliche Religion sei göttlichen Ursprungs, oder er kann die von ihm dagegen vorgebrachten Gründe widerlegen; umgekehrt hinwiederum kann der Jude entweder dem Christen beweisen, die christliche Religion sei nicht göttlich, oder er kann die von dem Christen gegen diesen Satz vorgetragenen Gründe widerlegen. — Widerlegt man blos die Gründe des Gegners gegen einen vorgetragenen Satz, so hat man denselben zwar zum Stillschweigen gebracht, aber er ist noch nicht überzeugt worden, dies geschieht nur erst, wenn der vorgetragene Satz so bewiesen wird, daß der Gegner die Wahrheit und Richtigkeit des Beweises anerkennt. Wenn man auch die Einwürfe der Juden gegen die Göttlichkeit der christlichen Religion beantwortet hat,

so ist sie dadurch noch nicht bewiesen und der Jude noch nicht überzeugt, sondern mit seinen Einwürfen blos abgewiesen. Soll das Disputiren vollkommen seinen Zweck erreichen, so muß noch ein Beweis für die Göttlichkeit der christlichen Religion geführt werden, gegen dessen Wahrheit sich nichts einwenden läßt.

ad 5. Ueber den Unterschied zwischen den direkten und indirekten Beweisen, und in wiefern der eine vor dem andern den Vorzug verdiene, siehe reine allgemeine Logik §. 319. Bei den indirekten Beweisen muß man sich wohl vorsehen, daß der vorgetragene Satz nicht auf einem Begriff beruht, der einen Widerspruch enthält, weil sonst Satz und Gegensatz falsch sind, und der indirekte Beweis also nichts beweist, weil man in demselben von der Falschheit des einen auf die Wahrheit des andern schließt. Wenn man auch beweist, daß es falsch ist: Ein viereckiger Zirkel ist rund, so folgt daraus noch nicht, daß ein viereckiger Zirkel eckig sei, weil der Begriff viereckiger Zirkel einen Widerspruch in sich enthält, und also Satz und Gegensatz falsch sind. — Auch muß man ja dahin sehen, daß Satz und Gegensatz kontradiktorisch einander entgegengesetzt sind, weil man sonst nicht von der Falschheit des einen auf die Wahrheit des andern schlie-

ßen kann. Alles Sätze, die in der reinen allgemeinen Logik vorgetragen worden sind.

ad 6. Man widerlegt den Gegner, wenn man ihm zeigt, seine Beweise sind nicht gültig, dies kann nun auf eine dreifache Weise geschehen, entweder man zeigt, sein geführter Beweis ist in der Form oder in der Materie falsch, oder man zieht aus seinen Sätzen Folgerungen, die anerkannten Wahrheiten widersprechen.

ad 7. So wird man denjenigen, der da glaubt einen Beweis für die Unendlichkeit der Welt zu führen, nicht blos zu widerlegen haben, sondern ihm auch zeigen können, was ihm zur Behauptung dieses Satzes Veranlaßung gegeben.

ad 8. Es kann der Beweis eines Satzes unrichtig sein, ohne daß der Satz selbst falsch zu sein braucht, man muß sich also nicht begnügen, den Beweis eines andern umzustoßen, sondern man muß auch seinen Satz selbst beweisen.

ad §. 202.

Beweis't man dem Juden die Göttlichkeit der christlichen Religion aus dem alten Testament, so hat man mit ihm κατ' ανθρωπον dispurirt, denn die Beweisgründe sind nur gültig, in so fern man die Autorität des alten Testaments zugesteht. Κατ' αληθειαν wird der Beweis

geführt, wenn er auf Gründen beruht, deren Wahrheit allgemein anerkannt ist.

Die gewöhnlichsten Kunstgriffe, andern Schein statt Wahrheit zu verkaufen, und sie dahin zu bringen, daß sie Ueberredung für Ueberzeugung halten, sind folgende:

Man nehme denjenigen, den man überreden will, für den Satz ein, und suche in ihm den Wunsch hervorzubringen, daß der Satz wahr sein möchte. Dies kann nun entweder direkt oder indirekt geschehen; im *ersten* Fall spricht man von dem großen Einfluß des zu beweisenden Satzes auf die Religion, auf die Sittlichkeit, auf die äußere Ruhe, auf die Staatsverfassung, auf die Glückseeligkeit der Menschen; im zweiten Fall stellt man das Gegentheil des zu beweisenden Satzes als gefährlich für Religion und Tugend vor, spricht von dem zerstörenden Einflusse dieses Satzes auf bürgerliche Ordnung und Gesetzgebung, und zeigt, daß er die ganze Glückseeligkeit des Menschen untergrabe oder zerstöre. So erzeugt man in dem Menschen den Wunsch, daß der Satz, den man beweisen will, wahr sein möchte, und macht ihn vor der Wahrheit des Gegentheils desselben fürchten. Dadurch nun wird das Begehrungsvermögen ins Spiel gesetzt, und das an dem zu beweisenden

den Satz hervorgebrachte Interesse äußert seinen Einfluß in Rücksicht der vorgebrachten Gründe, es hebt die Gründe dafür heraus und setzt sie in ein helleres Licht, indem es die Aufmerksamkeit darauf hinlenkt; da es die Gründe dagegen in Schatten stellt, indem es die Aufmerksamkeit davon ablenkt. — Man wird dieser Sophisterei dadurch entgehen, daß man bei allen seinen Erkenntnissen es sich zur strengsten Pflicht macht, nach Wahrheit zu forschen, und sich um die Folgen einer erkannten Wahrheit nicht bekümmert, welche auch überdies im Ganzen genommen nie anders als gut sein können. —

Man nenne große Männer als Autoritäten für den zu beweisenden Satz, und stelle es als lächerlich dar, daß man klüger sein wolle, als diese Männer; oder man berufe sich auf das Alter und die Allgemeinheit einer Behauptung, und unterlaße nicht dabei anzumerken, wie wohl man sich bisher bei dieser Meinung befunden. Dadurch mache man den Verstand mißtrauisch gegen sich selbst, und geneigt Autoritäten für objektive Gründe anzunehmen. — Wie man dieser Sophisterei ausweichen könne, wird man leicht aus demjenigen erkennen, was wir oben bei der Lehre vom Selbstdenken, als der Maxime einer niemals passiven Vernunft gesagt haben.

Man spreche in einem entscheidenden Tone; Sätze, die man zu Grundlagen seines Beweises bedarf, und die man doch nicht beweisen kann, stelle man als ausgemachte Wahrheiten vor, und mache es lächerlich an der Richtigkeit derselben zu zweifeln; dazu dienen die Formeln: wer kann wohl leugnen; es wäre thöricht an der Wahrheit des Satzes zu zweifeln; ich halte es für überflüßig, für lächerlich zu beweisen u. s. w.

Man helfe sich durch witzige Wendungen, wo es an Gründen fehlt, und verdecke dadurch die Schwäche seines Beweises; und um hierbei um so sicherer zu gehen, so stelle man die strenge Untersuchung und die schulgerechten Beweise als Pedantereien dar, die blos auf dem staubigen Catheder gehören, und die jeder gebildete Mann als Schulfüchserei verlachen und verachten müsse.

Man suche die Einbildungskraft ins Spiel zu bringen, und wirke deshalb durch alle rednerische Künste auf sie ein; man betäube den Zuhörer, man errege in ihm ein mannigfaltiges Interesse, man gebe sich den Anstrich von Wichtigkeit, z. B. dadurch, daß man vorgiebt über die Sache lange nachgedacht und viel darüber gelesen zu haben; man rühme seine Gewissenhaftigkeit und Religiosität, und laße den Zuhörer merken, daß diese hier von nicht geringem Einflusse sind.

Man verbinde den zu beweisenden Satz mit andern

wah-

wahren Sätzen, und verleite den Zuhörer zu glauben, daß sie in objektiver Verbindung stehen. Man ahme hierbei so viel als möglich die schulgerechte Form nach, damit man dem Zuhörer glauben mache, es seien alle logische Regeln aufs strengste befolgt, und er um so weniger Argwohn gegen die Richtigkeit der vorgebrachten Sätze schöpfe, und auf den Gedanken verfalle, dieselbe zu untersuchen.

Man bringe eine Menge von Gründen zusammen, und suche durch die Menge derselben den Mangel an Stärke (durch die Quantität die Qualität) zu ersetzen.

Man stelle sich als wolle man nicht selbst entscheiden, sondern nachdem man seine Gründe vorgebracht hat, es der Entscheidung des Zuhörers überlaßen. Man leite aber den Zuhörer unvermerkt dahin, daß er sich für die Meinung bestimme, die man haben will. Dadurch schmeichelt man der Eigenliebe des Zuhörers, und erscheint um so unbefangener.

Man stelle die Sätze der Gegner als unbedeutend dar, als Behauptungen, die nicht einmal eine Widerlegung verdienten, und die man blos aufstelle, um den Zuhörer auf ihre Nichtigkeit aufmerksam zu machen. —

Man verdrehe die Behauptungen der Gegner, und lege ihren Worten einen Sinn unter, dessen Irrthum sich leicht darthun läßt.

Man biete seinen Witz auf, um seinen Gegner lächerlich zu machen, und die Lacher auf seine Seite zu bringen; laßt sich auf keine Gründe desselben ein, sondern weise dieselben als leicht zu beantworten, und als längst beantwortet von der Hand.

Man stelle die Sätze des Gegners als gefährlich für den Staat und die vorhandene Landesreligion vor, und suche aus seinen Behauptungen Folgerungen zu ziehen, die dies zu beweisen scheinen. — Ein abscheuliches Mittel, dessen man sich leider in unsern Tagen nur zu oft bedient.

Man suche seinen Gegner durch Fragen zu verwirren, und ihn von der Hauptsache ab, auf solche Dinge zu bringen, wo man ihm gewachsen ist, und mache dem Zuhörer nun glauben, daß man den Gegner widerlegt habe.

Man gebe subjektive Meinungen dreist für objektive Grundsätze aus, und suche aus ihnen die verlangten Sätze herzuleiten. —

Man suche sorgfältig Nachläßigkeiten und zufällige Unvollkommenheiten im Vortrage des Gegners auf, und behandle sie als Wichtigkeiten, auf welchen die Einsicht und die Entscheidung der Hauptsache beruht.

Man

Man gebe absichtlich verstellte Blößen, damit der Gegner sie ergreife, und man ihm dann durch Widerlegung seine Uebermacht zeigen kann.

Man suche den Gegner zu erhitzen, damit er durch Leidenschaft verhindert werde, ruhig zu denken, und den Werth der vorgebrachten Gründe zu prüfen; man auch um so eher im Stande sei, Blößen, die er nur in der Hitze des Streits giebt, zu benutzen.

Register.

A.

Doktrin

Er-

Ge-

Hy

Memo-

Z.